Augusto Del Noce

IL SUICIDIO DELLA RIVOLUZIONE



Rusconi

La grandezza di Augusto Del Noce, filosofo di profonda ispirazione cristiana, ma mai riducibile a schemi o schieramenti culturali precostituiti, è ormai riconosciuta anche da molti di coloro che avevano ignorato il suo pensiero o deliberatamente evitato, in cattiva coscienza, di confrontarsi con esso.

Egli ha saputo individuare con illuminanti anticipazioni, attraverso l'analisi delle idee in rapporto con gli aspetti pratici della politica moderna, gli esiti epocali cui questa stava conducendo, nella illusione, sempre risorgente in forme prima imprevedibili e ad onta delle smentite della realtà, di sostituire un Ordine Nuovo e perfetto a quello esistente, dato a priori per corrotto e oscurantista.

Il suicidio della Rivoluzione, edito nel febbraio 1978, all'acme degli anni di piombo, testimonia, sin dalla scelta del titolo il processo di decomposizione dell'idea rivoluzionaria vista attraverso una interpretazione della recente storia della cultura italiana nei suoi più significativi esponenti, dagli anni della Rivoluzione russa e dall'avvento del fascismo in poi, come il microcosmo in cui leggere "in vitro" la forma che potrebbe assumere il tramonto mondiale della nostra civiltà e, con essa, l'esito nichilistico della storia.

A due anni dalla scomparsa del filosofo, alla luce degli accadimenti succedutisi in incalzante progressione, questi straordinari saggi, più che mai attuali, vengono riproposti all'attenzione di coloro che ritengono necessario risalire ai princìpi, alle cause prime, al di là delle vane dispute correnti.

Augusto Del Noce (11.8.1910 - 30.12.1989) è stato professore ordinario di Storia della filosofia moderna e contemporanea all'Università di Trieste e, successivamente, di Storia delle dottrine politiche e filosofia della politica all'Università di Roma La Sapienza.

Tra le sue opere, oltre a numerosi saggi filosofici e politici sparsi, *Il problema dell'ateismo* (IV ed. 1990), *Riforma cattolica filosofia moderna* (1965), *Giovanni Gentile - Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea* (1990, postuma), edite presso il "Mulino"; la raccolta di saggi *L'epoca della secolarizzazione* (Giuffré, 1970) e, per Rusconi Libri, oltre al *Suicidio della Rivoluzione, Il vicolo cieco della sinistra* (con Thomas Molnar e Jean Marie Domenach, 1970), *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* (con Ugo Spirito, 1970) e *Il cattolico comunista* (1981).

In sovraccoperta: Ljubov Popova, *Composition non-objective*, 1918. Tecnica mista su tela, cm. 61,5 x 46. Ginevra, Musée d'Art et d'Histoire. *Foto Color Press, Milano.*

Problemi attuali

Dello stesso autore presso Rusconi Libri:

Il vicolo cieco della sinistra, 1970 (con Thomas Molnar e Jean-Marie Domenach)
Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?, 1971 (con Ugo Spirito)
Il cattolico comunista, 1981

Augusto Del Noce

Il suicidio della rivoluzione

Rusconi

Prima edizione aprile 1978
Seconda edizione gennaio 1992

ISBN 88-18-01384-0

1

Si è molto insistito sulla necessità, per definire l'idea rivoluzionaria, di usare termini gnostici. L'eone presente è talmente corrotto, le condizioni dell'umanità sono in esso così miserevoli, che la dissoluzione dell'ordine universale diventa necessaria; la rivoluzione non sarà una nuova forma storica all'interno dell'eone presente, ma comporterà la sua cancellazione. Dunque l'idea di rivoluzione totale importa il rifiuto radicale della società esistente, e il mito di uno stadio finale e perfetto. O, in altri termini: la Rivoluzione, con la maiuscola e senza plurale, è quell'evento unico, doloroso come i travagli del parto, che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà raffigurato, né può essere altrimenti, attraverso una semplice negazione delle istituzioni e delle idee del passato; che genera un avvenire in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia; che in ciò è la risoluzione del mistero della storia.

Considerando l'idea della rivoluzione totale nel più rigoroso dei suoi significati, che è quello marxiano, possiamo definirlo come la sostituzione della ricerca della metafisica (della razionalità che è interna al reale, con conseguente primato della contemplazione di un ordine, a cui ci si deve praticamente conformare) con quella dell'instaurazione di una *meta-umanità*, caratterizzata dal recupero di quei poteri di cui l'uomo aveva dovuto alienarsi nella fase finora percorsa dal processo storico, per proiettarli in Dio. Se si vuole usare il linguaggio religioso possiamo parlare, in riferimento alla teoria della Redenzione, di un'autolibe-

razione dell'umanità attraverso la storia, o meglio di una liberazione *operata dalla storia*, perché nella seconda fase del pensiero di Marx, quella che prende inizio con le tesi su Feuerbach, scompare la stessa nozione di natura o di essenza dell'uomo, così che l'umanità piuttosto che redimersi, è redenta dalla storia, senza che perciò si possa parlare di fatalismo. Il futuro si sostituisce all'aldilà, e in relazione a questa sostituzione-opposizione tutti i concetti teologici ritornano nel pensiero rivoluzionario, ma completamente trasvalutati.

Queste nozioni generali, a cui del resto la diffusione delle idee di Bloch ci ha abituato, ci permettono anche di definire il senso di "suicidio della rivoluzione". Non si vuole alludere con questa frase a una sua sconfitta da parte delle forze tradizionaliste, o a una sua impotenza rispetto all'eversione delle strutture esistenti; si vuole dire che *il compimento della rivoluzione coincide con il suo suicidio* e che il momento presente della storia non può venir altrimenti definito che come processo verso questo suicidio. Per quale necessità esso avviene? L'idea rivoluzionaria comporta l'unità di due momenti, il negativo come devalorizzazione dell'ordine tradizionale dei valori, e il positivo come instaurazione di un ordine nuovo. Avviene il suicidio, se nel processo della realizzazione i due momenti si scindono, e se devono necessariamente farlo. Allora, anziché il passaggio al nuovo ordine, abbiamo la ricaduta nel vecchio ordine, ma completamente sconsacrato. Troviamo qui il senso di due termini di vasta circolazione, nichilismo e totalitarismo. Perché il termine totalitarismo ha assunto un significato negativo? A rigore, non si può chiedere al rivoluzionario di non pensare in termini di totalità o di scissione totale perché ciò equivarrebbe a chiedergli di non esserlo; e poiché rivoluzione è sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo, il "passaggio ad altro eone" non può essere pacifico. È in conseguenza dell'arresto della devalorizzazione nichilistica che il totalitarismo rivoluzionario si converte nel nichilismo al potere;

nell'oppressività massima in conseguenza della distruzione di ogni unità ideale; nell'assorbimento del consenso nella coercizione.

Ora, i saggi contenuti nel presente volume svolgono la seguente tesi: la storia contemporanea italiana – dall'avvento del fascismo a oggi – ha un carattere paradigmatico per lo stretto parallelismo filosofico-politico che la caratterizza; può essere vista come il microcosmo in cui leggere *in vitro* la forma che il possibile tramonto mondiale della civiltà, come suicidio della rivoluzione, dovrebbe assumere.

2

Una simile tesi non è familiare, e importa qualche parola di chiarimento. Partiamo perciò da una tesi che è invece generalmente accolta, quella della presenza ne « La Voce » dei germi così del fascismo come dell'antifascismo. Quali sono i dati essenziali su cui essa richiama l'attenzione?

Gennaio 1911. « La Voce » scopre che Gentile non è l'"ombra" di Croce. Non è, come allora si era comunemente inclini a pensare, un professore tecnicamente ben preparato che Croce si è associato nel suo programma di conquista intellettuale dell'Italia, e ha destinato al compito di fronteggiare gli attacchi per lui più fastidiosi, quelli dei professionali della filosofia. È un filosofo "lievitante" in quella ricerca dell'"essere uomo" che la rivista fiorentina si è proposta a programma. Concorda con il suo spirito "giovanile", ben più di un Croce a cui tutte le qualità possono venir attribuite meno quella del giovanilismo: inteso com'è a sistemare, a giustificare, a mettere tutto al proprio posto. È a proposito di Gentile che viene coniata, se non vado errato, un'espressione che ha mantenuto la sua fortuna fino ai giorni nostri, quella di "filosofia militante".

Dicembre 1913. « La Voce », al momento di concludere, scopre l'Uomo: è Mussolini.

Novembre 1918. Un diciassettenne ragazzo prodigio, Piero Gobetti, fonda una rivista, « Energie Nove », che deve destare « movimento di idee in questa stanca Torino »; pensa che l'intorpidita intellettualmente città risorgimentale possa venire risvegliata attraverso la continuazione dell'opera de « La Voce », e che Torino sia la sola città italiana atta a questa continuazione. Riprendendo la rivista nel febbraio 1922 le dà un nuovo titolo che mostra come gli si sia chiarito il senso di quel che intendeva sin dall'adolescenza: « Energie Nove » diventa « La Rivoluzione Liberale ». Il primo Risorgimento aveva concluso con un compromesso con la vecchia Italia. Nel mezzogiorno si era però formata una nuova cultura a livello europeo, che intendeva essere la consapevolezza della nuova Italia; anche con l'aiuto decisivo de « La Voce » era riuscita a realizzare quell'unificazione culturale che sino allora era mancata poiché l'unificazione politica non aveva vinto le chiusure e le ristrettezze delle culture regionali. Giunta a Torino, non soltanto la risvegliava, ma le assegnava il compito di una nuova opera: « Pare che a Torino debba incombere un'altra volta il compito di conquistare la penisola ». Ossia, il pensiero elaborato in forma teorica a Napoli, penetrato nella cultura media italiana attraverso l'iniziativa fiorentina, doveva, introdotto nella capitale italiana dell'industria, e recepito perciò in nuova forma, mutar volto e farsi politico e pratico, così da iniziare un secondo Risorgimento, destinato a cancellare le tracce del compromesso. Riemergono in Gobetti, rispetto ai maestri dello hegelismo meridionale, i tratti del giovane hegeliano. (E un analogo del giovane hegeliano resta anche nel suo procedere verso il positivismo; nella forma che poteva assumere in Italia, vale a dire nella riscoperta di Cattaneo.)

Aprile 1919. Uno studente di lettere, speranza della glottologia italiana, passato al giornalismo e alla politica attiva, Antonio Gramsci, fonda « L'Ordine Nuovo ». Quel

che «La Voce» aveva fatto per la parte più intelligente della borghesia, la nuova rivista doveva farlo per il popolo. Il distacco tra la cultura e il popolo doveva venir superato e realizzata l'unificazione in una stessa volontà; ma la via per l'elevazione del popolo non era la distribuzione in pillole dei risultati della "scienza" secondo il modello delle università popolari, ma la partecipazione alla costruzione di un ordine nuovo e la presa di coscienza, dal popolo stesso, dei problemi che ciò implica e che incontra in questo lavoro.

Su ognuno di questi quattro personaggi chiave della storia italiana, la bibliografia è sterminata. Ora, i saggi che ho raccolto in questo volume si propongono di studiare, anziché la loro opposizione, il filo che li unisce; devono perciò portare l'attenzione soprattutto su colui che tra essi è filosofo nel senso tecnico del termine, Gentile.

A quale risultato si arriva attraverso un approfondimento di questo tema che sia (ma come questi termini suonano oggi dissueti!) unicamente preoccupato di quella che una volta veniva detta la "ricerca della verità", escludente per definizione il parteggiare? A un'interpretazione della recente storia italiana in insanabile contraddizione con quella che è comunemente accettata e che, quel che è peggio, viene consuetamente presentata come se l'aderirvi costituisse una sorta di obbligazione morale (in ragione di quel "virtuismo" di cui parlava Noventa, servendosi di un termine coniato, con intenti polemici diversi, da Pareto). Ad essa, assolutamente prevalente nella pubblicistica corrente, si sono attenuti, con maggiore o minor grado di consapevolezza rispetto alle sue origini, i politici italiani dal '60 in poi; da quando, morti o pensionati i vecchi, la repubblica italiana non fu più vista come la continuazione, dopo l'esplosione di una malattia morale, di quanto poteva esserci di valido nell'Italia anteriore al fascismo.

Secondo quella interpretazione, l'uomo destinato a diventare il Duce era in realtà l'ossesso di un'ambizione che, sconfinata perché non contenuta da alcun argine morale,

gli inibiva la fedeltà a qualsiasi idea o a qualsiasi durevole programma, ma portava al tempo stesso all'estremo le capacità dell'opportunista, come fiuto dei mezzi atti ad aumentare il proprio prestigio. Il primo dopoguerra gli aveva offerto l'"occasione storica". Le classi tradizionali non erano più in grado di esercitare l'egemonia, né menomamente volevano rinnovarsi. Le nuove forze sociali non erano in grado di assumerla, paralizzate dagli esclusivismi ideologici che impedivano ai cattolici di collaborare con i socialisti, o che portavano i comunisti a una chiusura settaria (con Bordiga). Vi era dunque la possibilità "bonapartista", messa al servizio della conservazione di un equilibrio instabile. La retorica copriva la realtà effettiva di una vecchia Italia che, nel suo rifiuto di rinnovarsi, si isolava dal progresso mondiale. Tuttavia, l'isolamento doveva venir truccato come primato. Trova spiegazione così l'incontro tra il demagogo che per servire l'arretratezza doveva truccarsi da rivoluzionario e il professore intento al grande compito di interpretare la filosofia europea in modo tale da poterla ricomprendere nello sviluppo della filosofia italiana (l'esatto opposto di quella che era stata, nell'Ottocento, la proposta di Cattaneo!); a un'opera che sembra suscettibile di venir definita come la provincializzazione italiana della cultura mondiale. Indubbiamente, il filosofo non aveva nulla dell'avventuriero; si illuse, e fu tanto onesto nella sua illusione da pagarla con la vita. Ma proprio questa incapacità di difendersi dalle illusioni mostra la qualità della sua filosofia. Insomma, con Mussolini e con Gentile trovano conclusione gli ultimi sussulti della vecchia Italia, mentre Gobetti e Gramsci inaugurano l'Italia nuova; e anche se inizialmente non erano stati immuni dall'influenza gentiliana, avevano poi dimostrato di sapersene liberare.

Affatto diversa è la tesi che qui si propone e che può venir riassunta nei termini seguenti: tra gli infiniti documenti della storia italiana dal 1914 a oggi, l'opera di Gentile ha un posto privilegiato perché permette di intendere l'unità che intercorre tra i due periodi di questa

storia, il fascista e il postfascista; uniti nel tentativo di realizzare una rivoluzione ulteriore al marxleninismo; uniti nell'essere due tappe di un processo di dissoluzione.

Che una simile tesi possa venir tacciata di reazionaria, è scontato. Tesi reazionaria? Critica infatti l'uso generalizzato delle categorie del reazionario e del progressivo, come la matrice dei peggiori errori rispetto all'interpretazione della situazione presente, non destinati a rimanere nella sfera teorica, ma coinvolgenti, come ognuno può vedere, la pratica. Tocca quindi a chi muove la censura di pensiero reazionario dimostrare che questa critica non è valida; altrimenti è un'accusa che non può che lasciarmi completamente indifferente. Assai più sensibile sono invece al sospetto di provincialità, reso realmente possibile da qualche apparenza. Si sa, il giudizio corrente è che il successo della filosofia di Gentile sia un episodio ormai lontano nella storia della cultura italiana, confinato negli anni tra il '20 e il '30. L'attitudine di chi parli oggi della sua potenza filosofica, o di un'influenza che si eserciti anche al presente o che addirittura sia ancora determinante rispetto alla situazione politica, sembra press'a poco simile a quella di chi, intorno al '30, avesse pensato di misurare gli sviluppi della filosofia, o della coscienza etico-politica, dei primi tre decenni del '900, con strumenti concettuali attinti alla filosofia di Roberto Ardigò, o alla sua scuola; ed è un parallelo che sembra calzante perché la fama accomuna oggi l'una e l'altra filosofia nel giudizio di involuzioni provinciali di correnti mondiali di pensiero.

In pieno contrasto, dirò subito la mia tesi: il pensatore a cui Gentile si rapporta sul piano mondiale è Marx, e se Marx è il filosofo che ha portato l'idea di rivoluzione alla sua coerenza più radicale, Gentile è invece il filosofo del suicidio della rivoluzione; con un perfetto parallelismo tra il momento filosofico e il momento politico, l'Italia è la prima terra in cui questo suicidio, che può rappresentare un destino mondiale, si rende manifesto. Non deve con ciò essere negata l'apparenza "provinciale" della sua filosofia,

ma è una provincialità che riguarda la consapevolezza che Gentile ebbe del suo significato storico. Era abitudine dei filosofi dello hegelismo italiano parlare dell'assenza di consapevolezza nei filosofi maggiori della tradizione italiana – da Campanella a Vico a Rosmini a Gioberti – dell'effettivo senso che la loro opera assume nella storia del pensiero. Quel che è singolare non è l'erroneità di questi giudizi, ma il fatto che il divario abissale tra significato e consapevolezza si sia realmente avuto proprio nel pensatore che conclude questa corrente, e che ha costruito sulla traccia che si è detta una storia della filosofia italiana. Come si presenta infatti Gentile se non come il vero teologo che «sublima il mondo in una teogonia eterna che si adempie nell'intimo del nostro essere» (conclusione della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 1916)? «Filosofia, dunque, teologizzante? E perché no? Soltanto che la teologia dei teologi non ha mai propriamente parlato di Dio, perché i teologi non hanno mai conosciuto Dio avendolo sempre presupposto, scambiandolo con la sua ombra» (conclusione del *Sistema di Logica*, 1921). E altrove parla, ad esempio, «della redenzione divina dell'uomo per mezzo dello Spirito come attività superiore e negatrice della natura». È, nella comprensione che egli aveva di se stesso, il teologo che si appella all'*in te ipsum redi* agostiniano, per mettere in piena luce la novità cristiana separandola da ogni contaminazione col pensiero antico considerato come naturalistico in tutte le sue forme. Ma qual è il significato reale di questo richiamo all'interiorità che si accompagna con la negazione più completa del mondo delle idee, delle norme e delle verità esterne? «La legge è, pel soggetto, l'atto stesso del suo realizzarsi», per servirsi di una sua formula infinite volte ripetuta; ogni valore è cioè riferito all'atto che è poi sinonimo di "energia", di "forza"; il linguaggio teologico non fa che coprire la nietzscheana volontà di potenza. Si può dire di Gentile che fu il notaio del nichilismo: l'atto di morte della teologia, la riprova della vittoria di Nietzsche, non potevano essere stesi da altri

che da un filosofo-teologo, convinto di esser tale. Se si volesse scrivere su Gentile e Heidegger, bisognerebbe dire che il secondo conferisce alla storia della filosofia gentiliana il suo reale significato: il processo della storia del pensiero descritto da Gentile non va verso la vera filosofia, come egli pensava, ma verso il nichilismo. La « devalorizzazione dei valori sinora considerati come supremi » è tanto più significativa perché avviene all'interno del pensiero teologico stesso.

Se la si legge in questa luce, in un senso rovesciato rispetto a quello che il suo autore le attribuiva, l'opera di Gentile riacquista oggi l'importanza di una svolta decisiva: nel senso di uno scacco di eccezionali dimensioni, che pone la questione delle forme di pensiero che vi sono coinvolte. Il marxismo in primo luogo. Ma è possibile, oggi, altra lettura? Quella, recente, di un filosofo che si formò proprio nel periodo in cui la fama di Gentile era maggiormente oscurata, Vittorio Mathieu, ne è la conferma *.

3

Può servire a un migliore intendimento di questi saggi un breve cenno sulla loro storia.

Come è detto nel secondo di essi, il primo spunto risale a più di trent'anni fa. Mi aveva colpito la strana coincidenza tra le critiche che, al di là delle facili caratterizzazioni negative, potevano esser portate a Mussolini e quelle che dovevano, da un punto di vista rigorosamente filosofico, essere rivolte all'attualismo. La personalità di Mussolini permetteva di definire il concetto filosofico di *solipsismo*, identico ad attivismo e ultima tappa della dissoluzione irrazionalistico-decadentistica dell'idea di verità. Si può rendersi conto di quanto tale pensiero fosse lon-

* Cfr. l'eccellente capitolo che il Mathieu ha dedicato a Gentile in E.P. Lamanna - V. Mathieu, *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea*, vol. I, Le Monnier, Firenze 1971.

tano dalle abitudini culturali prevalenti in quel tempo se, senza alcuna intenzione polemica, lo si raffronta con le tesi delle *Cronache di filosofia italiana* di Eugenio Garin che, uscite nel '55, fecero testo fino al '68 per lo studio dei rapporti tra politica e cultura intercorsi nel ventennio.

Presupposto di quel libro era l'immagine corrente che ravvisava nel fascismo il rigurgito dei sedimenti della storia italiana. Per questo suo carattere esso aveva esercitato una funzione discriminante fra gli intellettuali, col presentare l'occasione perché emergessero quei fondi di retorica spiritualistica e nazionalistica che gli intellettuali dell'Italia arretrata alimentavano in sé. Diventava naturale, posto ciò, che la cultura idealistica venisse recuperata all'Italia progressiva; così che il libro finisce col sembrare, per quel che riguarda le linee filosofiche su cui pronuncia un giudizio di condanna, un aggiornamento delle *Origini della filosofia contemporanea in Italia* di Gentile. Letto oggi, dopo che si è passati a un'interpretazione storica del fascismo, può servire stranamente di conferma alla tesi che propongo: l'antifascismo azionista e comunista si è formato a quella stessa cultura che non accidentalmente si era collegata col fascismo.

Tornai ad affacciare la mia tesi nel '60 in uno scritto qui riprodotto in *Appendice*, nei riguardi del quale non occorre approfondita pratica stilistica per avvertire nella stesura i segni della timidezza. Ero portato a riproporla, pur sapendo che sarebbe passata inavvertita, da una ragione etico-politica. Il centrismo era ormai al termine; alla sua fine non poteva non corrispondere la successione all'interpretazione liberale (o "parentetica", come si diceva allora) di quella radico-azionista (o "rivelativa", sempre secondo la terminologia in uso in quegli anni). Una tale successione suscitava pericoli pratici che imponevano la necessità di un'interpretazione non più polemica ma storica del fascismo. Per l'interpretazione azionista, il fascismo aveva infatti radici altrettanto profonde che indeterminate nel passato; senza un'esatta definizione storica si correva il

rischio di coinvolgere l'intero passato nella condanna, con un trattamento di riguardo riservato soltanto agli eretici; come infatti puntualmente avvenne, con i risultati che sappiamo.

In quello scritto la mia veduta era già fissata: il fascismo – fenomeno ben distinto dal nazismo – aveva un atto ideale di nascita ben preciso: la comparsa della tesi dell'"inveramento" del marxismo, come posizione del tutto distinta dal revisionismo ed enunciata per la prima volta nella *Filosofia di Marx* di Gentile; Mussolini era così il rivoluzionario che aveva accettato i risultati di quella critica italiana del marxismo teorico 1895-1900, premessa della cultura italiana del nostro secolo. Non mi era però ancora chiaro in quel tempo il rapporto del pensiero gramsciano con l'attualismo. Continuavo a configurarmelo in questi termini: il giovane Gramsci si era formato originariamente nel clima culturale idealistico e negli anni tra il '15 e il '20 era stato stimolato in maniera decisiva dalla dottrina gentiliana dell'unità della teoria e della prassi; probabilmente senza questa influenza originaria resterebbe inspiegabile la forma in cui aveva ritrovato il marxismo nei *Quaderni*; successivamente, sotto lo stimolo delle circostanze poitiche, aveva fatto propria la critica crociana contro Gentile in nome dello storicismo; il suo antiCroce aveva corrisposto a un'affermazione della filosofia della prassi separata però completamente dall'idealismo. Pensavo ancora, insomma, a un Gramsci che avesse ritrovato il marxismo autentico al termine di un processo cominciato con Gentile. Quali ragioni mi abbiano portato a mutare il mio punto di vista, è detto nel saggio centrale di questa raccolta, dedicato a Gentile e Gramsci.

Dalla tesi che vi ho raggiunto dipende l'ordine di questo libro. Il primo saggio è dedicato all'illustrazione del pensiero di chi merita di esser detto "l'eretico della scuola di Torino", Giacomo Noventa. Senza che si possa parlare di alcuna reciproca influenza, l'orizzonte di pensiero è comune: non soltanto « dipendenza di fascismo e di anti-

fascismo da uno stesso "errore della cultura" », ma necessità, per l'interpretazione della storia italiana recente, di un'*altra* storia, che a sua volta suppone un'*altra* storia della filosofia. Il processo del pensiero di Noventa andava infatti dall'interpretazione della storia italiana recente alla scoperta della filosofia della storia cattolica e alle asserzioni, in apparenza certamente paradossali, che soltanto la riscoperta del significato autentico della metafisica classica (si riferiva a Maritain) possa permettere una rigorosa storia della filosofia moderna, e che a questa riscoperta si sia condotti proprio dalla ricerca della comprensione di una storia recente, che sembra rappresentarne invece la più radicale negazione.

Già da questo saggio risulta come all'approfondimento della connessione tra il pensiero di Gentile e il fascismo consegua la necessità di intendere il fascismo come il tentativo fallito, e non più ripetibile, di una rivoluzione ulteriore, perché adeguata alla più matura civiltà occidentale, al marxleninismo. Il rapporto stabilito nel saggio successivo tra il pensiero gentiliano e quello gramsciano permette di intendere il periodo fascista e l'antifascista come i due momenti successivi, misurati dalla stessa filosofia, di questa rivoluzione occidentale. Diventava a questo punto necessario confrontare questa interpretazione raggiunta per via filosofica con i risultati a cui erano giunti gli storici del fascismo, e in particolare il De Felice e il Nolte. Ho inteso a ciò nel terzo saggio dedicato al problema della definizione storica del fascismo.

Nel quarto, sono tornato sul pensiero di Gramsci per ravvisarvi l'esempio più persuasivo di quella eterogenesi dei fini a cui il pensiero rivoluzionario è soggetto.

Molto si parla oggi di crisi del marxismo intendendola, il più sovente, come crisi di crescita, che attesta la sua maturità. Si attende insomma – e sono discorsi che si ripetono da più di trent'anni e che curiosamente sono sem-

pre ritenuti nuovi – un suo sviluppo che permetterebbe la conciliazione con valori liberali, democratici, religiosi, occidentali, eccetera. Credo che la risposta a questa domanda non possa venire che dalla riflessione sul parallelismo filosofico-politico che caratterizza la recente storia italiana. Che cosa vuol dire sviluppo, se non "inveramento"? Nella teoria marxista vi sarebbero cioè due aspetti, e il prolungamento rigoroso dell'uno (dell'aspetto nuovo) permetterebbe di salvarne il messaggio di universale liberazione umana e di separarlo dalla possibilità di involuzioni (quella, ad esempio, per cui il marxismo divenne con Stalin prigioniero di una tradizione preesistente), così da poter giungere a una posizione di reale rinnovamento politico e sociale per i Paesi di cultura e di civiltà avanzata. Ora, dal punto ideale, questo inveramento è già avvenuto. Nel primo commento delle *Tesi su Feuerbach* il giovanissimo Gentile vide in esse una scoperta filosofica di eccezionale importanza, la "filosofia della prassi", che però doveva essere separata da un elemento arcaico e naturalistico. Si trattava di svolgere un momento del marxismo, il principio dialettico non inteso alla maniera della filosofia speculativa (come "dialettica pensata", secondo quel che egli dirà negli anni successivi) ma della filosofia della prassi; il che non era a suo giudizio possibile, se non lo si separava da un materialismo che era in contraddizione con una filosofia dell'azione. Quel che più importa è che questa filosofia della prassi si è storicamente realizzata nelle due opposte forme possibili (l'attualismo non determina i contenuti attraverso cui l'atto si realizza; per via di negazione si può però parlare di due sole forme possibili) della rivoluzione-restaurazione (fascismo) e della rivoluzione come scissione totale (comunismo gramsciano). Quel che si può dire, e verificarlo nella pratica, è che l'inveramento del marxismo coincide, per una necessità interna, e contro l'intenzione di coloro che lo pensarono o lo realizzarono, col nichilismo radicale.

GIACOMO NOVENTA E «L'ERRORE DELLA CULTURA»

> La nostra interpretazione della storia italiana recente è diversissima da ogni altra.
>
> Giacomo Noventa, gennaio 1947

Criteri per l'interpretazione dell'opera.

Consideriamo le penultime parole che scrisse, pochi giorni prima della morte[1]: «"Chi vuol essere folgore sia a lungo nube." Per dire una verità bisogna prima ascoltarla in noi. Io ho ripetuto spesso le frasi di Maritain: ne ho chiarito e precisato il senso. Ma non dovevo averle ascoltate abbastanza a lungo in me stesso. Ho avuto anch'io, come Maritain, paura di concludere. Ne ho ancora paura. Mi domando chi io sia in Italia per pretendere di continuare, e di concludere, la storia di Maritain. E devo rispondere che non sono né un filosofo, né un poeta, né un politico, nella letteratura odierna. La "Riforma letteraria" da me fondata nel 1936 a Firenze, e che mi sembrava, e mi sembra, così importante, è un vuoto nella testa dei

[1] Pubblicato nella nota al suo ultimo scritto, *Gott mit uns*, nel volume *Tre parole sulla Resistenza*, pp. 129-130. Indico le altre sue opere con le sigle seguenti: *V.d.P.*, *Il Vescovo di Prato*, Il Saggiatore, Milano 1958; *N.d.N.*, *Nulla di nuovo* (come principio di una scienza nuova), Il Saggiatore, Milano 1960; *C.B.*, *I calzoni di Beethoven* (dialogo durante il fascismo), Il Saggiatore, Milano 1965; *C.G.*, *Caffè Greco*, Vallecchi Editore, Firenze 1969; *S.d.E.*, *Storia di un'eresia*, Rusconi, Milano 1971; *H.P.*, *Hyde Park (l'unificazione socialista o l'innocenza della cultura)*, Scheiwiller, Milano 1972; *P.R.*, *Tre parole sulla Resistenza*, Vallecchi, Firenze 1973.

letterati italiani. Non più che un vuoto. Sebbene sia stata pubblicata fino al 1939, non ne esiste neppure il nome nei più diligenti elenchi delle riviste di quel tempo. I miei versi, pubblicati nel 1956, e che, secondo il giudizio degli editori e mio, avrebbero dovuto provocare una rivoluzione nella critica poetica italiana, furono premiati per errore, e scomparvero subito senza lasciare traccia. I miei scritti filosofici, letterari e politici in generale, ora nuovamente raccolti sotto il titolo *Nulla di nuovo*, *I calzoni di Beethoven*, *Lettere*, sono, e saranno, avvolti nel silenzio. Persino *Il Vescovo di Prato*, pubblicato nel 1958, è stato introdotto dai letterati in quello spazio vuoto delle loro teste che era stato riservato alla "Riforma letteraria" ma che si dimostrò, ancora una volta, dilatabile. [...] Eppure devo concludere. Chissà che il vuoto dei cervelli letterati italiani non sia più disponibile. E che le mie parole, urtando finalmente nella loro testa chiusa, non ne rimbalzino verso gli uomini ai quali sono destinate».

Poco importa che queste righe non figurino più nel testo, che del resto chiaramente appare non condotto a termine. Sta il fatto che non le ha cancellate. Quel che soprattutto importa è che contengono un giudizio sulla sua opera, sul destino che sino allora aveva avuto, sul rapporto tra la sua poesia e la sua filosofia, sulla necessità di continuarla.

Noventa ha il rimorso di non aver seguito con abbastanza attenzione un'idea di cui, potremmo dire, e sarebbe il termine giusto, si sentiva "gratificato"; e che, come le illuminazioni, poteva anche andare totalmente perduta. Un'idea assolutamente nuova nel Novecento italiano: l'unica che permettesse di uscire da un processo di dissoluzione che era destinato a continuare dopo la caduta del fascismo, perché così fascismo come antifascismo dipendevano entrambi da uno stesso "errore della cultura". Non aveva abbastanza ascoltato queste verità in se stesso. Ma da che cosa si era lasciato distrarre? Aveva avuto troppa fretta di parlare; fretta, che nascondeva, probabilmente, una paura

di concludere. Indicazione, questa, sommaria, su cui avrò occasione di tornare. C'è ancora un altro punto: aveva troppo parlato con i letterati, che non potevano recepire il suo discorso; non aveva saputo discernere bene gli uomini a cui esso era destinato.

Non si può davvero dire che il suo timore fosse ingiustificato. Non mi è capitato di trovare *mai* qualche suo scritto citato nei tanti libri di filosofia che appaiono ogni anno e che sfoglio per dovere professionale. Dalle conversazioni mi sono accorto che il suo nome, almeno per gli aspetti filosofici e politici della sua opera, non dice pressoché nulla ai giovanissimi; e che gran parte degli studiosi della sua generazione, o di quella di mezzo tra la sua e quella dei giovani, e anche dei più seri, ignora affatto questa sua attività; o conserva l'immagine di Noventa come quella di un signore di buoni, anche se vecchi, studi, incapace però di un lavoro continuo e organico, e ridotto perciò alla conversazione, certamente suggestiva ma paradossale (dei paradossi che luccicano, ma che si dimenticano), e al frammento senza *iunctura rerum*; al tipo, insomma, del letterato che nel dopoguerra si era anche interessato di politica, ma aveva potuto farlo soltanto nel modo che la sua forma mentale gli consentiva. Si è rimasti a un giudizio che egli già ben conosceva: « Credono persino che io stia scrivendo articoli di varietà per il "Mondo nuovo" e per l'"Italia socialista": non si sono ancora accorti che sto proponendo un nuovo principio, e un nuovo metodo di polemica, e di lotta, alla politica italiana » (*C.G.*, p.109). Certo, si aggiunge che ha lasciato "ottimi" versi in dialetto veneto; col sottinteso che verrà incontrato dagli specialisti nello studio della cultura regionale veneta.

In breve: il filosofo che aveva assunto a sua insegna le parole di Gioberti « non escludere che le esclusioni » è rimasto invece, sinora, il filosofo assolutamente escluso.

Si trova pure suggerito, nel passo che si è citato, un criterio di giudizio nel riguardo delle varie interpretazioni che sono state date della sua poesia. Per la verità, No-

venta si è limitato a dire che la stessa sorte ha coinvolto la sua poesia, la sua filosofia, la sua politica. Ma perché le ha coinvolte? Evidentemente perché sono inscindibili. Si può quindi dire, come molto giustamente è stato detto, che il mondo filosofico-religioso-politico di Noventa è « il presupposto, il retroterra della sua poesia, ed è quindi indispensabile per comprenderla » in dipendenza di che « la sua poesia non è contemporanea alla poesia italiana contemporanea » (Pampaloni). Ciò perché « esprime la nostalgia di un mondo in cui l'aristocrazia e il popolo parlavano la stessa lingua » (Fortini): commento, questa caratterizzazione, di quel che Noventa ha molte volte ripetuto. (Per esempio: « Come infatti il sentire aristocratico può passare dalle classi dette aristocratiche alle classi dette popolari o borghesi, così il sentire poetico può passare da coloro che sono detti letterati o poeti, a coloro che sono detti profani »: *N.d.N.*, p. 245.) La rivelazione che ebbe di se stesso come poeta fu insieme rivelazione di una universalità umana, per cui la funzione del poeta è di essere preparatoria a valori più alti, quelli del santo e dell'eroe (da ciò quella polemica contro il poeta "puro", che è tema della « Riforma letteraria », e punto di partenza della sua filosofia). Quest'unità del momento aristocratico e del popolare spiega pure come si sia fatto una lingua sua (« mi me son fato 'na lengua mea: dal venezian, de l'italian »): elevazione insieme del dialetto a lingua, piuttosto che ricerca di immediatezza; « quanto più la sua poesia è giocosa e ironica, tanto più in essa si afferma la coscienza degli assoluti » (Pampaloni). Starei per dire: di quegli assoluti che possono ancora essere rintracciati nell'anima popolare, ma che la cultura dominante ha perduto[2].

[2] Per queste caratterizzazioni della sua poesia mi riferisco ai saggi di GENO PAMPALONI, *Giacomo Noventa*, in *Letteratura italiana. I contemporanei*, vol. III, pp. 281-298, Marzorati, Milano (cfr. in *P.R.*, pp. 291 ss., l'esatta interpretazione di altre interpretazioni) e di FRANCO FORTINI, in « Il Ponte », agosto-settembre 1956, e in « Menabò », n. 2, 1960; cfr. anche le acute osservazioni di ALDO GAROSCI nell'introd. all'ed. 2 di *Versi e Poesie*, Mondadori, Milano 1960.

Il filo conduttore della sua ricerca filosofica deve essere rintracciato in quei paragrafi del *Gott mit uns* (*Dio è con noi*, pp. 124-125) che immediatamente precedono quegli altri, dianzi citati, poi messi da parte: « "Ils voyaient avec mauvaises lunettes de grandes verités. Fafners barbelés de syllogismes..., ils sommeillaient à la garde de leurs trésors." Ciò che Maritain dice dei protestanti (vedevano, con cattivi occhiali, grandi verità) e dei sacerdoti cattolici (sonnecchiavano sui tesori di saggezza di cui erano i custodi) dimostra che egli aveva ben capito quale dovesse essere il punto di partenza della sua storia. Ed è ciò che fa di lui il più grande storico delle religioni dalla Riforma e dalla Controriforma in qua. Perché poi egli abbia rinunciato a rendere più preciso il senso di quelle frasi è un altro problema. [...] O forse il senso di quelle frasi non poteva essere reso più evidente da Maritain per una ragione che trascende la persona del Maritain stesso. Maritain non poteva precisare e chiarire il punto di partenza della sua storia senza renderla tutta più evidente e più precisa: e senza chiaramente e precisamente concluderla. Ma essa non poteva concludersi che in Italia. [...] Ma chi le [parole di Maritain] ripeterà in Italia? ».

Ora, osserviamo: quelle due frasi di Maritain pronunziate in una conferenza tenuta a Ginevra il 6 marzo 1923 sul "realismo tomista" e poi pubblicata nelle *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (Parigi 1926), colpirono tanto Noventa che dedicò al filosofo cattolico la prima e l'unica visita che, nel suo soggiorno parigino del 1926, abbia dedicato a un intellettuale (*S.d.E.*, p. 42). Ricorrono poi, sempre approfondite nel loro senso, in tutti i suoi saggi principali.

Inoltre: non si riferisce mai al Maritain scrittore di estetica, e neppure, direttamente, al Maritain filosofo politico. Il suo è un Maritain generalmente poco considerato, se non svalutato: lo storico della filosofia. È là che dovrebbe essere cercato il Maritain più profondo, quello "continuabile". Aggiunge poi una tesi che può sembrare mi-

steriosa: « non può essere continuato che in Italia ». Di più: è curioso che si riferisca soltanto alle opere del primo periodo: *Trois Réformateurs*, *Réflexions sur l'intelligence*, *Introduction générale à la philosophie*, *Antimoderne*. A opere che molto spesso, ingiustamente, vengono considerate come libri di "filosofia facile", destinate a vincere quel senso di inferiorità che i giovani cattolici di allora provavano al loro ingresso nelle università laiche.

Questo approfondimento non dipende dunque direttamente da uno studio assiduo del tomismo. Riflette invece la sua critica della cultura italiana, e in particolare di quella che egli chiamava la scuola di Torino: « L'Italia ufficiale di oggi è infatti tutta costruita su quelli che furono gli errori della scuola torinese » (*N.d.N.*, p. 12). Vale a dire di quella direzione che muove dall'esperienza di Gobetti, e che si è prolungata con rigorosa coerenza, sino a dominare nel secondo dopoguerra, nella forma di rinnovato illuminismo.

Siamo giunti così al punto veramente centrale. Se si può parlare di un capitolo Noventa nella storia del recente pensiero italiano, esso coincide con la critica del neoilluminismo italiano. E anche la reciproca è vera: la critica del neoilluminismo, nella forma in cui, pur essendo un fenomeno mondiale, si è esteso all'Italia – esprimendosi nelle consuete equazioni di progressismo, filosofia militante, politica della cultura, rinnovamento radicale attraverso la scienza, liberazione dai pregiudizi, demitizzazione, secolarizzazione, eccetera, e sostituendo di fatto come equivalenti moderni ai criteri del vero e del falso, del bene e del male, quelli del progressivo e del reazionario – coincide con il capitolo su Noventa.

Chiariamo. Il tempo dell'avanzata trionfale del neoilluminismo furono gli anni tra il '50 e il '60. Non che anche allora non incontrasse critiche, e che gli argomenti contrari addotti in quegli anni non fossero validi; oltre a tutto perché la struttura dell'illuminismo si ripete costantemente, adducendo sempre tesi simili, nella storia del pen-

siero; così da autorizzare l'idea che, sebbene parli sempre di novità, di antitradizione e di progresso, confermi piuttosto, nei suoi riguardi almeno, la teoria dei ricorsi storici (il che, a riflettere, è naturale, se il pensiero di tipo illuministico è l'espressione, non l'oltrepassamento, di una crisi). Sembrava tuttavia in questi anni esprimersi una "resistenza" nel ripiegamento. Le tesi avanzate da filosofi di professione restavano inefficaci non indagando la genesi dell'atteggiamento che combattevano. Occorreva, per questo compito, un filosofo "d'occasione", quale fu Noventa, che seppe scendere sino alla sua motivazione prima, una veduta errata della storia, o dell'età moderna in particolare (sia essa di origine hegeliana, o positivistica, o anche di un certo tipo del pensiero cattolico), così da esigere una riforma filosofica. Poté farlo perché questa critica coincideva con la critica di se stesso come proveniente dalla scuola di Torino.

Negli anni successivi al '60, la situazione è mutata, proprio perché il rinnovato illuminismo ha trovato la sua realizzazione, improntando le valutazioni correnti e il costume: quella che nel '50 era ancora disposizione di piccoli gruppi di intellettuali, ha attinto le moltitudini; ha sostituito al vecchio, "naturale" senso comune, quello che unificava le aristocrazie e il popolo, un nuovo "artificiale" senso comune, che sembra però risolversi nella pura distruzione del vecchio. Tale realizzazione ha coinciso però con una diminuzione di fiducia. La pretesa novità e irresistibilità di una rivoluzione che si presentava ulteriore a quella marxista sembra invece risolversi in un processo, portato sino alle conseguenze estreme, di dissoluzione. Spesso si riprende oggi la frase dell'ultimo capitolo della *Democrazia in America* di Tocqueville: « [...] quando il passato non getta più la propria luce sul futuro, lo spirito dell'uomo avanza nelle tenebre ». Avanzata nelle tenebre che è poi la definizione precisa dell'idea di dissoluzione. L'utopia tipica del nuovo illuminismo era la soppressione,

attraverso la scienza, dell'ascesi morale: la conciliazione, mediatrice la scienza, tra l'uomo e la natura avrebbe abolito gli aspetti "repressivi" o "imperativi" della morale, sicché, al limite, si sarebbe trovata cancellata l'idea stessa di "morale". Va oggi sempre più diffondendosi la persuasione che l'esito dell'illuminismo sia Sade; che il nuovo illuminismo non abbia affatto eliminato il "patologico" episodio Sade; che le crudeltà di Sade simboleggino, in termini fisici, il destino dell'uomo in un futuro prossimo. O, ancora: che gli annunciatori del "nuovo" siano ormai costretti alla ripetizione o al paradosso; o a riordinare la loro tradizione e a presentarne i classici in edizioni a piccolo prezzo; o a mantenere l'assenso delle moltitudini, non già parlando alla loro ragione, ma sollecitandone gli istinti più immediati. Che i nuovi illuministi siano ormai prigionieri delle tattiche della reazione: il che significa che siano prossimi alla "contraddizione assoluta".

L'unico argomento forte in loro favore, è quello dell'irreversibilità. Come si può infatti pensare di uscire dalla situazione presente? Attraverso un risveglio religioso? Ma il nuovo illuminismo, nelle forme filosofiche a cui ha dato luogo, ha appunto eroso quelli che tradizionalmente venivano detti i *preambula fidei*; non ha attaccato direttamente la religione, ma la dimensione razionale che permetteva l'accesso alle verità di fede. Per parlare un linguaggio teologico, diremmo che ha costruito, e con vigore molto superiore a quello marxista, il sistema di difese perché le verità della Grazia non possano penetrare nell'uomo. Attraverso una critica filosofica che riproponga la filosofia del primato dell'Essere dopo lo scacco della filosofia del primato dell'azione o del divenire? Ma constatare una serie di insuccessi pratici non basta: la forza di queste filosofie sta nell'asserzione di potere, esse sole, render conto del processo storico; e, in primo luogo, della storia moderna e contemporanea. Si veda di qui la presente attualità di Noventa e l'importanza del suo richiamarsi a Maritain, co-

me primo storico, in forma nuova, della filosofia moderna[3].

La totale singolarità della sua posizione è data dalle due affermazioni seguenti:

a) Non si può veramente uscire dal "fascismo" (dall'irrazionalismo, eccetera) se non riscoprendo De Maistre. Ciò permette anche di intendere il carattere radicalmente *antimodernista* del suo pensiero. Perché la storia del pensiero cattolico nel secolo decimonono, sino al primo Concilio Vaticano e alla rinascita tomista, non è comprensibile quando non si ravvisino i suoi inizi in De Maistre, nella sua intuizione del carattere della rivoluzione, nella sua riscoperta del significato del peccato originale[4]. Così che tra le tante possibili definizioni del modernismo, c'è quella dell'intenzione di cancellare radicalmente il momento maistriano dalla storia del pensiero religioso; con conseguenze nella linea della dissoluzione che portano a riflettere sulla verità della veduta proposta da Noventa.

Se si pensa all'influenza decisiva, anche se non sempre confessata, che una certa considerazione della storia contemporanea ha esercitato sulla formazione delle nuove correnti teologiche, ci si accorge sempre più della singolarità noventiana. Si tratta di un cattolicesimo ortodosso, che non non era presente all'inizio, ma che venne ritrovato a partire da un diverso ripensamento di questa storia e in particolare del suo momento fascista. È la sua diversissima interpretazione della storia contemporanea a portarlo a un processo di pensiero che è esattamente l'inverso di quello dei nuovi teologi.

[3] Per la singolarità dell'incontro, che in Italia non ha analoghi, si potrebbe fare un parallelo tra la posizione di Maritain rispetto al bergsonismo e quella di Noventa rispetto alla filosofia crociana e gentiliana. E, infatti, le critiche a Bergson e a Gentile vengono unite nelle molto notevoli pp. 229-233 di *N.d.N.*

[4] Per la continuità del pensiero cattolico da De Maistre sino alla rinascita tomista, cfr. l'ottimo libro di L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX[e] siècle (1800-1880)*, Parigi 1955, in gran parte seguito dal Gilson nel capitolo dedicato alla filosofia francese in *Recent Philosophy, Hegel to the present*, IV volume di *A History of philosophy*, Etienne Gilson General Editor, New York 1966.

b) La tesi dell'identità di fascismo e di antifascismo, come momenti successivi di uno stesso processo, che in Noventa apre un processo la cui conseguenza è il rifiuto di ogni forma di pensiero immanentistico, viene giustificata a partire dalla tesi paretiana sul "virtuismo". Proprio, cioè, da quella proposizione che, pronunziata dal "Machiavelli dopo Marx" Pareto, induce a pensare alla discendenza machiavelliana del pensiero libertino, e a una necessità di essenza che porti Pareto a incontrarla. I vecchi e i nuovi illuministi hanno sempre parlato del grigio e angusto "moralismo" dei loro avversari, come compressione della spontaneità in un costume tradizionale stabilito, come inimicizia per la gioia e per la vita, eccetera. Ed ecco che ora il loro argomento viene rovesciato: anch'essi obbediscono a una degenerazione della morale ben più grave del moralismo; ben più grave perché li porta a vedere la realtà con occhiali irrimediabilmente falsi, non a esagerare la portata di certi fatti pur reali.

Non si vuole con questo giungere a parlare di Noventa come di un "grande" filosofo; ma di un filosofo autentico, benché "minore"; il che corrisponde, nella sostanza, al giudizio che egli dava della propria opera in quelle prime righe ricordate.

La sua *pars construens* si riduce a un'indicazione, per importante che essa sia. Quanto alla molto più elaborata *pars destruens*, è un sommario che in sé è completo, ma tuttavia esposto in forma così disordinata, che non può venir ricostruito che attraverso una profonda "simpatia intellettuale"; quando cioè il commentatore sia già sulla via di riscoprire, per via propria, la sua tesi. Altrimenti è inevitabile che si osservi che "non conclude" o che non si vede "dove vada a parare" o che le sue pur belle osservazioni parziali sono pur sempre "reliquie di un naufragio". La maggior parte della pur scarsa bibliografia noventiana è fatta, per quel che attiene al suo pensiero filosofico-politico, di rilievi di questo genere, se pure velati da una forma che è consuetamente garbata.

La ragione c'è, ed è detta in una nota che aggiunse nel 1946 all'ottavo capitolo dei suoi *Manifesti del classicismo* (1936-1937) dedicato alla «Rivoluzione Liberale»: «[...] dobbiamo avvertire che i duri limiti da noi descritti intorno alla figura storica di Piero Gobetti e alla sua "Rivoluzione Liberale" non derivano da mancanza d'affetto per la sua memoria, o dalla volontà di ricominciare daccapo. Tutt'altro. La "Riforma letteraria" e la "Gazzetta del Nord" sono state fondate per continuarne l'opera. Ogni nostra critica, del resto, ma soprattutto ogni nostra critica che riguardi Gobetti, Debenedetti, Garosci, e la scuola torinese in generale, deve essere considerata un'auto-critica» (*N.d.N.*, p. 293).

Ma che cosa intendeva per "auto-critica"? Critica della sua cultura originaria, in quanto dipendente dalla scuola torinese, tratto che dianzi si è messo in luce, come costituente la sua originalità? Non pare: egli intendeva la sua posizione come risultato dell'"autocritica della scuola torinese"; cioè, come sviluppo del suo motivo più profondo, che ne eliminasse gli aspetti accessori, anche se essi fossero i più visibili. Un tale sviluppo che avrebbe dovuto, presto o tardi, essere accettato dai suoi amici.

Dobbiamo dire che su questo punto si ingannava completamente. Svolgimenti rigorosi di quella giovanile cultura torinese dei primi anni del dopoguerra sono così il neoilluminismo come il neomarxismo gramsciano. Nel riguardo del suo pensiero dobbiamo parlare di "rottura" (nelle idee, si intende, non nelle amicizie e negli affetti); se vogliamo, e se la parola non suonasse troppo frusta, di "eresia", nel senso che Noventa continuò ad accogliere da Gobetti le esigenze di un rinnovamento del liberalismo e del socialismo; dando però a questi temi un significato che sempre più si allontanava da quello della sua giovanissima guida. È molto interessante, per approfondirne il senso, richiamarsi a quanto scrisse nel '30 sulla «Riforma letteraria» in una molto cortese, e non più ristampata, discussione con Piero Bargellini (che replicava sul «Frontespizio») in ri-

guardo al suo rifiuto, in quel tempo, di convertirsi al cattolicesimo: «Noi non possiamo voler entrare da soli nella Chiesa cattolica e lasciare in asso i nostri compagni. Noi preferiamo esser condannati – e ci si permetta la tremenda, o ridicola, parola – dannati, piuttosto che essere salvi senza i nostri compagni. La nostra missione è infatti un'altra. Noi non dobbiamo salvare noi stessi. Noi sentiamo, cioè, di dover affermare l'assoluta verità del Cattolicesimo in mezzo agli atei, ai protestanti, ai liberi pensatori, e, prima di tutto, poiché siamo italiani, in mezzo agli ebrei, ai protestanti, ai liberi pensatori italiani [...] avendo dichiarato l'assoluta verità del Cattolicesimo avvenire e nello stesso tempo l'assoluta verità di quel protestantesimo, dal quale è nato il mondo delle Nazioni moderne (ciò è dire anche l'Italia), non vogliamo tuttavia esser confusi con nessuna specie di cattolici modernisti».

Lasciamo da parte il parallelo, che ci si presenta immediato, e su cui del resto il Bargellini scrisse, nella sua risposta, quanto era possibile, con l'attitudine religiosa di Péguy. Sarebbe cercar di chiarire l'*obscurum* per *obscurius*. Fermiamoci invece, attentamente, sulle parole di Noventa.

Per lui: a) il cattolicesimo è assolutamente vero e non si tratta assolutamente di "modernizzarlo"; b) ma il protestantesimo (termine generale con cui designa il pensiero che si presenta come avverso al cattolicesimo; il pensiero moderno, insomma) è del pari assolutamente vero, perché sorge come protesta contro uno pseudocattolicesimo, ed è dunque animato da un'aspirazione implicita verso il cattolicesimo vero; c) si può parlare dell'"assoluta verità del Cattolicesimo avvenire", non già nel senso che esso sia tale perché abbia modificato i suoi principi, ma in quello che abbia rinunciato a maledire il mondo moderno; d) sino a che questa situazione non si sia verificata, è suo dovere restare tra i suoi compagni (ed è inutile aggiungere che egli ha in mente, anzitutto, gli amici della sua giovinezza torinese), come cercatori, nella protesta, del cattolicesimo

vero; nella convinzione, secondo una frase che egli spesso ripete (e che ricorre anche nel suo ultimo scritto, *Gott mit uns*), che « le parole dell'errore possano esprimere a volte una verità più profonda che le parole della verità ».

Benché fosse probabilmente, nell'Italia di allora, l'unico cattolico che giungesse al rifiuto della conversione, occorre riconoscere che le ragioni che adduceva non erano però, in quel tempo, troppo peregrine. Era allora abbastanza diffusa l'idea che il pensiero moderno dovesse, giunto all'estrema sua coerenza, rovesciarsi e ricongiungersi con la più ortodossa religione cattolica. Per la filosofia, ancora si ricordano i discorsi sul necessario "autocapovolgimento" di quell'idealismo, in cui si ravvisava l'essenza della filosofia moderna, autocapovolgimento in cui avrebbe incontrato il tomismo; per l'arte, la quasi santificazione dei "poeti maledetti", eccetera.

Direi che l'errore di tale prospettiva si sia chiarito in questo dopoguerra. Che uno pseudocattolicesimo possa essere l'occasione di una "protesta" è indubbio; ma ciò non serve a spiegare né la genesi, né la logica interna del pensiero razionalistico laico. Il modernismo recente dimostra come la commistione con le forme estreme del pensiero laico porti a un cattolicesimo che soltanto il nome accomuna a quello tradizionale. Noventa era vittima di un errore di linguaggio nel chiamare protestantesimo, in senso lato, il pensiero moderno non cattolico: o, per dir meglio, un errore di pensiero si combinò in lui con un errore di linguaggio, e il linguaggio agì a sua volta sul pensiero.

Il suo esempio serve del resto a provarlo. La convinzione che il suo "cattolicesimo liberale" o "socialismo moderno" fosse il risultato a cui doveva giungere, di diritto, la scuola torinese, quando una rigorosa autocritica l'avesse separata dai suoi errori, lo portò, tra il '46 e il '58, a una serie di tentativi, del tutto vani, di inserirsi nella politica attiva. Fu così che non seguì il consiglio di Nietzsche: « Wer einst den Blitz zu zücken hat, muss lange Wolke sein » (chi vuol essere folgore sia a lungo nube), che non

ascoltò abbastanza a lungo la verità in se stesso. Possiamo dire, a proposito di questi tentativi, che si trattò di una vera e propria "lotta contro le essenze". La sua continuazione di Maritain fu bloccata da questo errore.

L'errore della cultura.

Pure, riconosciuto questo, bisogna aggiungere che non si tratta affatto di un pensiero frammentario; invece, di un insieme di tesi rigorosamente concatenate, a partire da un'intuizione prima sul « perfetto parallelismo fra la situazione letteraria e filosofica italiana e la situazione politica » (*H.P.*, p. 42).

Già nel '46 riprendendo il motivo nuovo, presente se pur velato nella « Riforma letteraria », parlò del fascismo come di un "errore della cultura" contro l'interpretazione, allora pressoché indiscussa, che vi vedeva un "errore contro la cultura". È questa la sua tesi storico-politica essenziale, ricca, come si vedrà, di implicazioni filosofiche. Non è una tesi dedotta da una filosofia presupposta: al contrario, è il risultato della critica della cultura italiana condotta nel *Principio di una scienza nuova* e nei *Manifesti del classicismo* del '34-'37 (poi raccolti in *Nulla di nuovo*[5]). Noventa muove verso la riconquista della tesi della metafisica classica a partire da una critica congiunta della cultura italiana e del fascismo.

Ripetuta però oggi, questa tesi può sembrare dire moltissimo e dire poco. Moltissimo, perché esclude le interpretazioni "classiche" della "malattia morale", della "rivelazione di remote tare storiche e di uno sviluppo abnorme", della "reazione borghese e antiproletaria",

[5] In realtà molti ostacoli alla lettura dipendono dalla ristampa solo parziale in *Nulla di nuovo* e nei *Calzoni di Beethoven* degli scritti della « Riforma letteraria ». Mancano i capitoli sulla *Storia delle teorie del fascismo sino alla guerra di Etiopia*, pubblicati dal n. 16-19 al n. 27 della rivista. Si tratta di scritti pensati insieme, e così connessi, che la lacuna porta a oscurità e a fraintendimenti.

nonché le varie interpretazioni psicosociali, sociologiche e socioeconomiche; e può rappresentare il programma, già enunciato allora, dell'interpretazione che si suol oggi chiamare "transpolitica".

D'altra parte, è pur vero che ognuna delle interpretazioni ora ricordate ha dovuto fare un certo posto all'"errore della cultura". Così, nell'interpretazione "liberale" della "malattia morale" si parla di romanticismo morboso, di irrazionalismo, di decadentismo; in quella "azionista" della "rivelazione" dei tradizionali difetti italiani, e dell'insufficiente argine opposto dalla cultura idealistica, per la sua congiunta polemica contro positivismo e contro democrazia; in quella "comunista" della "distruzione della ragione", a cui deve giungere una cultura che vuole escludere il marxismo dalla storia della filosofia.

La tesi di Noventa è però del tutto diversa. Le sue articolazioni possono venir descritte nel modo che segue.

C'è un parallelismo perfetto tra lo sviluppo della cultura immanentistica italiana e quel processo dissolutivo dell'Italia che ha preso inizio visibile col fascismo e che continua con l'antifascismo; che *deve* continuare perché l'antifascismo dipende da quella stessa cultura da cui il fascismo è derivato o da un suo ulteriore sviluppo di essa che consegue, del resto, integralmente allo scacco storico del fascismo e a un diverso giudizio sulla storia contemporanea senza però che venga messo in discussione il suo presupposto primo immanentistico, laicistico e, in largo senso, "modernistico". Se ne ha la riprova nel fatto che l'antifascismo non può render ragione storica del fascismo, e che deve fermarsi alla riprovazione morale, e continuamente evocarne lo spettro: onde « l'amara constatazione che la nostra storia del fascismo, dell'antifascismo e della Resistenza non penetrino nelle scuole, *mentre dovremmo più amaramente* constatare di non saper scrivere quelle storie, o di non saperle leggere, se fossero già scritte » (*H.P.*, pp. 35-36).

Insistiamo ancora: non si tratta, secondo una tesi con-

sueta dell'antifascismo progressista, di sostituire a un laicismo di tipo romantico-idealistico ancora "teologico" (caratterizzato dal programma di una restaurazione del divino in termini di immanenza), e incapace di servire da argine al fascismo nella misura in cui è dominato dalla preoccupazione della continuità con il passato e della conservazione dei valori morali tradizionali, un laicismo di tipo illuministico critico della tradizione. Per questa via non si può giungere che ad accelerare quell'avanzata nelle tenebre di cui si è dianzi discorso.

Né devono trarre in inganno le molte sue frasi che potrebbero far pensare che per lui nello scacco del fascismo fosse coinvolta *soltanto* la cultura idealistica e l'antifascismo che le si richiama. Nell'elenco degli errori contenuto nelle pagine di *Hyde Park* dianzi citate, si menziona anche « l'*esaltazione* di alcuni geniali, o eroici, discepoli, ma *discepoli*, dell'idealismo, come Gobetti e in un certo senso Gramsci, a critici dell'idealismo e maestri di una nuova cultura ». Sono ancora dunque, per lui, discepoli dell'idealismo coloro che non ne sottopongono a critica il presupposto primo, immanentistico e secolaristico, e ricercano anch'essi un "positivismo assoluto" secondo un'espressione che fu spesso usata, così a proposito di Croce come di Gentile. Lo sono anche nel senso, come si vedrà, che la loro "nuova cultura" non riesce veramente a oltrepassare l'orizzonte dell'attualismo.

La domanda, poi, a quale specie di antifascismo egli intenda riferirsi, è oziosa. Si distingue normalmente tra un antifascismo di tipo prefascista, che troverebbe la sua espressione teorica più rigorosa nel pensiero di Croce, e un antifascismo postfascista, che avrebbe i suoi inizi nella scuola torinese. Rispetto al primo, nello scritto del 1955, *Comunismo - Antifascismo - Resistenza*, afferma, riassumendo le tesi della « Riforma letteraria »: « Fu impossibile alla migliore critica letteraria stroncare le matte pretese di una poesia, o non poesia, decadente, che si proclamava l'unica poesia valida dei tempi moderni, come fu impos-

sibile alla migliore critica filosofica e storica stroncare le matte pretese di una politica, o non politica, decadente, che si vantava di inaugurare una nuova epoca nella storia del mondo» (*P.R.*, p. 105).

Tale antifascismo non fu solo sconfitto sul piano della forza; la sua sconfitta non fa che tradurre sul piano della realtà effettuale una più profonda sconfitta ideale. Rispetto all'antifascismo di questo tipo potrebbe valere il discorso, del resto comunemente accettato, dell'argine insufficiente.

Più ampio discorso deve essere dedicato all'antifascismo del secondo tipo. C'è un pensiero sempre presente alla mente di Noventa e direttivo di tutte le sue analisi: che il punto più alto della cultura idealistica sia stato raggiunto da Gentile; che il suo maggior vigore coincida col coraggio della coerenza, spinto sino all'accettazione delle conseguenze assurde; che da questa coerenza sia stato condotto all'incontro col fascismo; che il rifiuto del suo pensiero da parte dell'antifascismo che pur non vuole rinunciare a muoversi nell'orizzonte immanentistico, sia stata una manifestazione, obbligata, di *virtuismo*; che da questo virtuismo sia stato con un *parallelismo* preciso condotto all'interpretazione del fascismo come errore, o colpa, o delitto contro la cultura; che da questa interpretazione sia stato condotto al rifiuto di un'autocritica; che da questo rifiuto dipenda il fatto che grava su di esso, di dover continuare l'opera dissolutiva del fascismo.

Questo il senso della sua tesi della "identità essenziale di fascismo e di antifascismo", su cui torneremo più oltre. Intanto, però, per toglierle l'apparenza di paradosso, mostriamo come essa sia, per quel che riguarda le origini del fascismo e dell'antifascismo postfascista, indubitabile.

Si è scritto, di recente, molto giustamente, rispetto alla funzione svolta da « La Voce » (sin dal 1912): « Prezzolini si orienta verso l'idealismo, non più inteso come filosofia della comprensione e dell'organizzazione della realtà, ma come filosofia dell'azione. [...] È la teoria dell'*idealismo militante*, proposto da Prezzolini come estrema conseguen-

za dei principi idealistici, derivante, in un certo senso, da un'interpretazione marxista dell'idealismo, che era in realtà alla radice dell'attualismo gentiliano »[6]. Cioè « La Voce », nata con un programma crociano, a un certo momento si trasforma, attraverso la teoria dell'"idealismo militante", in gentiliana, e apre la via al grande successo dell'attualismo. Ed è nel suo orizzonte che si prepara così l'interpretazione della guerra come rivoluzione, come l'incontro tra il marxismo riformato di Gentile e il marxismo riformato di Mussolini.

Nel dopoguerra, il fascismo e l'antifascismo della specie che si è detta, sono le due facce in cui si dirompe la cultura immanentistica fattasi "militante" nel suo sforzo di obiettivarsi in realtà effettuale. Si oppongono perché il fascismo si concilia con la realtà esistente, ma nel suo aspetto peggiore, con la religione in quanto clericalismo, con la borghesia in quanto predominio capitalistico e con la gretta, o presunta tale, piccola borghesia, vista come la custode dei pregiudizi tradizionali, e con la monarchia, pensata come l'organo promotore di tutti i compromessi e protettore di tutti gli egoismi conservatori o nazionalistici; con l'"altra Italia", insomma. E l'antifascismo gli si contrappone nei termini dell'opposizione dell'idealità morale al basso calcolo politico; e come fedeltà ai principi dell'interventismo rivoluzionario, inteso come lotta per la modernità contro i residui del regime arcaico, la Chiesa cattolica e l'Impero asburgico.

Restava però la matrice culturale comune; ma siccome gli antifascisti si muovevano in tale orizzonte culturale comune, la considerazione "virtuistica" diventava inevitabile. Da una parte il male, il passato, la confusione tra la morale e la politica autoritaria (lo stato etico!), la conservazione del costume tradizionale, la conseguente giustificazione morale della reazione, eccetera. Dall'altra, la modernità, il pro-

[6] EMILIO GENTILE, *« La Voce » e l'età giolittiana*, Pan, Milano 1972.

gresso, la liberazione dai vincoli autoritari. Un giudizio pseudomorale per cui il fascismo veniva ridotto, secondo il termine usato dal Noventa, a "delitto", si sostituiva a un giudizio storico destinato a coinvolgere tutta la cultura che normalmente viene detta laicista. Si veda quindi: 1) come la tesi dell'identità essenziale di fascismo e di antifascismo significhi che la loro opposizione è, sì, assoluta, ma all'interno della stessa inglobante; 2) che in ragione di ciò, e del virtuismo conseguente, tale antifascismo si trova costretto a ritrovare la disposizione illuministica, nei termini dell'opposizione radicale della modernità al passato, e a portarla alle conseguenze estreme; così che le stesse categorie del vero e del falso, del bene e del male vengono assorbite in quelle del "progressivo" e del "reazionario"; e a portare al limite, o almeno a consentire, in ogni campo, dall'arte alla morale, la negazione della tradizione; in una liberazione dai suoi vincoli, che, portata all'estremo e non si vede come possa essere arrestata, conclude a quel libertismo in cui già Croce vedeva la contraffazione satanica del liberalismo[7]; e non può non concludere a uno sradicamento delle nazioni europee, cosicché, se si vuol parlare d'Europa, si è obbligati all'assurdo di un europeismo che è negazione dell'Europa come territorio morale; 3) ed è anche costretto, nonostante che il senso storico lo disponga a qualche sforzo in contrario, all'interpretazione demonologica del fascismo, come momento di un processo unitario che ha concluso col nazismo nel male radicale[8]. È facile vedere l'enorme importanza e la conferma presente di questa tesi, perché la "trasmutazione

[7] Per esempio, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, 1932, pp. 341 e seguenti.

[8] Il fatto che la sua considerazione riguardi soltanto e isolatamente il fascismo è per me un aspetto positivo. La prospettiva, infatti, secondo cui i vari movimenti antidemocratici e anticomunisti dell'Europa tra le due guerre vengono sussunti sotto un unico denominatore comune, o visti come gradi nello sviluppo di una stessa essenza, è la conseguenza ultima della tesi dell'errore contro la cultura. Cfr. al riguardo il mio scritto *Appunti per un'interpretazione del fascismo*, in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

dei valori", che è avvenuta nel secondo dopoguerra e che ha raggiunto l'acme nell'ultimo decennio, non ha motivazioni metafisiche o scientifiche; è invece totalmente determinata da un giudizio sulla storia contemporanea; e da un giudizio che ha origine in un arresto della riflessione. È una trasmutazione dei valori, che non concorda affatto, al modo di ciò che voleva essere quella nietzscheana, con lo spirito critico, ma ne è anzi l'opposto. E che inoltre viene a rovesciare il senso originario dell'antifascismo vissuto degli anni tra il '30 e il '40, che era protesta in nome della libertà e della giustizia.

Tornando all'Italia, quest'identità è confermata dall'esito. Perché quando tale antifascismo passò dalla condanna morale alla direzione politica non poté che conciliarsi anch'esso con la realtà esistente, e di nuovo nel suo aspetto peggiore: con il nuovo tipo di clericalismo, perché tale è il presente modernismo, e con il nuovo, e più oppressivo capitalismo, sacrificando al più la sostanzialmente innocente piccola borghesia; e con le forze conservatrici, o ormai diventate tali, non più nazionali, ma internazionali.

Soltanto in riferimento a questo insieme di tesi (che, per la verità, non sono in Noventa sempre esplicite) possiamo intendere alcune importanti osservazioni di *H.P.* Come quella per cui questo antifascismo illuministico, nonostante il suo « stucchevole concetto di democrazia, in cui non ci sarebbe posto per nessuna aristocrazia di nessuna specie » (p. 37), in ragione del suo antitradizionalismo, non abbia fiducia nel popolo, non lo stimi, non lo ami, si senta troppo superiore al popolo, ne abbia paura (e come non pensare alle tante volte ripetute, dagli scrittori di questa linea, affermazioni sul fascismo come "ultima esplosione" di mali radicati negli italiani, in conseguenza dei secoli dalla Controriforma in poi, dei governi dispotici, eccetera? per rendere innocente la cultura si deve incolpare il popolo); e che « in questa boria antipatriottica, in questo complesso di superiorità verso il popolo italiano è l'origine dei nostri errori e dei nostri rischi » (pp. 40-41). L'intel-

lettuale deve perciò ignorare « l'esistenza di una cultura sotterranea », di cui Noventa dice di essere stato, per tutta la sua vita, « il *portavoce*, o, se volete, una specie di ambasciatore delle sue critiche e delle sue accuse presso i miei amici della cultura ufficiale » (p. 28): definizione estremamente precisa della sua personalità, che rende conto della sua filosofia, della sua politica, della sua poesia e del loro nesso. Uno studio completo della sua opera, che intendesse interpretarne anche gli aspetti più minuti, e ne mostrasse l'organicità, sotto l'apparente disordine, non potrebbe partire che da essa.

Questa "boria antipatriottica" porta al "mito russo" o al "mito americano"; alla volontà di adeguare la cultura e il costume italiano alla cultura di tipo marxista o alla cultura americana, o ai tentativi di combinarle. Quasi che il mito comunista dell'uguaglianza degli individui non si fosse risolto storicamente nella politica di prestigio, di dominio e di potenza della Russia; e quasi che il mito democratico dell'uguaglianza delle nazioni non si fosse ugualmente risolto nella politica di prestigio, di dominio e di potenza degli Stati Uniti. E che il compito presente degli italiani e degli europei non fosse proprio quello di *spezzare quei miti* (pp. 24-25 e 47-48).

E soprattutto: alla nota contro l'esaltazione di Gobetti e di Gramsci a maestri di una nuova cultura segue immediatamente un'altra: « *la nostra informata o non informata* ignoranza sul cattolicesimo moderno, sul cattolicesimo dei Maritain, dei Chesterton, dei Belloc, dei Bernareggi, dei Papafava, dei Berdiaeff e dello stesso Bergson » (p. 36-37). L'autocritica dell'antifascismo deve consistere quindi nella sua completa separazione dalla cultura immanentistica. Non si può pensare dunque a una rinascita dell'Italia, o anzi neppure all'idea di Europa come territorio morale, se non si rompe con quella forma di cultura che ha dominato in Italia a partire dal 1903, dall'anno di fondazione così della « Critica » come di « Leonardo ».

Le radici prime di questa politica fondata su una cul-

tura immanentistica di questo "idealismo militante", stanno per Noventa nella *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis; nella sua ricostruzione, attraverso la letteratura, della storia morale dell'Italia. Già nella « Riforma letteraria » egli ricorda le ultime parole di questa storia: « Guardare in noi, nelle nostre idee, nei nostri pregiudizi, nelle nostre qualità buone e cattive, convertire il mondo moderno in mondo nostro, studiandolo, assimilandolo e trasformandolo. [...] Questa è la propedeutica alla letteratura nazionale moderna, della quale compariscono presso di noi piccoli indizi con vaste ombre. [...] Ci incalza ancora l'Accademia, l'Arcadia, il classicismo e il romanticismo. Continua l'enfasi e la rettorica, argomento di poca serietà di studi e di vita. Viviamo molto sul nostro passato e del lavoro altrui. Non c'è vita nostra e lavoro nostro. E dai nostri vanti si intravede la coscienza della nostra inferiorità. Il grande lavoro del secolo decimonono è al suo termine. Assistiamo ad una nuova fermentazione di idee nunzia di una nuova formazione. Già vediamo in questo secolo disegnarsi il nuovo secolo. E questa volta non dobbiamo trovarci alla coda, non ai secondi posti ».

Se lo consideriamo con attenzione, vediamo come il Novecento italiano abbia svolto puntualmente il programma desanctisiano: non che lo stia *ancora svolgendo*, ma che lo *abbia già svolto*. Con quali risultati? La crisi che stiamo *oggi* attraversando e che, è banale ripeterlo, è morale, prima che politica o economica. Dire che è un aspetto della crisi mondiale, è discorso che appartiene alla *pigra ratio*, e che ha solo la funzione di distrarre dalla considerazione della forma che ha assunto da noi. Se ci appuntiamo invece su questa considerazione diremo che la crisi presente è l'*esito necessario*, *e lo scacco*, *del compiuto svolgimento del programma desanctisiano*.

Si misura di qui l'attualità *presente* del pensiero di Noventa: non poteva trovare largo ascolto nel '50 e neppure nel '60; può trovarlo oggi. Leggiamo il suo complessivo giudizio sul De Sanctis: « Tutto va a gonfie vele nel

resto d'Europa per i teorici del progresso. Ma non in Italia. Qui essi urtano nell'Alighieri. Ed è stato relativamente facile anche qui mettere da parte San Tomaso e gli altri Santi, parlare di Giordano Bruno e di Campanella, come di antesignani della Riforma, e della Riforma del nuovo pensiero europeo, come di un progresso del pensiero sul pensiero cattolico, ma alla fine, o nel mezzo, di ogni discorso, resta sempre inesplicabile, inamovibile e fastidioso, l'Alighieri. Cioè la storia di una letteratura, di una poetica, di una morale, che, allontanandosi a poco a poco dal cattolicesimo, a poco a poco decade» (*C.G.*, p. 66; questo giudizio si trova poi svolto in forma più particolareggiata in *S.d.E.*, pp. 159-167).

In questo passo è toccato un punto di capitale importanza, di cui forse neppure il suo autore ha misurato adeguatamente le conseguenze. Che cosa, infatti, l'Ottocento ha trasmesso al nostro secolo? Se guardiamo bene, l'idea che il processo storico del pensiero non possa venir altrimenti compreso che come diretto irreversibilmente verso l'immanenza, la secolarizzazione, la demitizzazione, ecc.; in ogni caso verso l'espunzione del soprannaturale, che avrà per conseguenza il mutamento del senso della trascendenza, da verticale a orizzontale; l'idea, insomma, che Dio (o almeno il Dio trascendente) è morto. I filosofi laici del Novecento, siano essi idealisti, o marxisti, o neopositivisti, possono essere definiti complessivamente "filosofi dopo la morte di Dio", questa morte essendo stata accettata come risultato della storia. Ma tale idea, come interpretazione del processo storico, limitatamente al pensiero moderno, è stata accettata altresì in forma rovesciata, per quel che riguarda la valutazione, dai critici del mondo moderno: non soltanto da quei nuovi teologi che si mimetizzano con i filosofi "dopo Marx e dopo Nietzsche" presentandosi come teologi della "morte di Dio", ma anche dai cattolici tradizionali per cui il mondo moderno è un processo di costante allontanamento dalla verità, sicché l'ateismo sarebbe "la verità del pensiero moderno"; e anche dai filosofi pessi-

misti, per taluni dei quali la storia del pensiero dopo i presocratici sarebbe la storia di una decadenza. (Non è un caso che la visione del corso storico della filosofia, esposta da Heidegger nel suo libro su Nietzsche, corrisponda esattamente a quella di Gentile, *rovesciata.*) In realtà questa veduta dipende da una generalizzazione arbitraria di un processo realmente avvenuto nel periodo classico della filosofia tedesca (si può effettivamente configurare il processo da Leibniz sino a Marx, come crisi, sino al totale rifiuto, dell'idea di teodicea) e, per quel che riguarda almeno le linee di maggior successo, nel pensiero inglese e americano. Non però nel pensiero franco-italiano, ove si può mettere in luce una linea "da Cartesio a Rosmini" sempre più orientata verso il recupero in forma approfondita, in relazione ai problemi nuovi, del pensiero metafisico tradizionale[9].

Tornando ora al rifiuto noventiano di De Sanctis, vediamo come lo porti a riscoprire, si direbbe per un processo necessario (dato che nulla autorizza a pensare che abbia portato l'attenzione sul processo spirituale che condusse De Sanctis alle sue tesi e che è stato indagato del resto di recente, e nell'intenzione esplicita di separare De Sanctis da Croce per accostarlo a Gramsci), esattamente quegli autori e quelle posizioni ideali che De Sanctis aveva rifiutato. Prendiamo infatti il libro del Landucci (*Critica e ideologia in Francesco De Sanctis*, Feltrinelli, Milano, 1964)[10], che è una continuazione in senso gramsciano del

[9] Questa è la mia tesi (cfr. *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964; *Riforma cattolica e filosofia moderna*, ivi 1965) che però diverge da quella di Noventa. Per lui infatti il pensiero moderno deve separarsi dal "protestantesimo letterale" e ricongiungersi col pensiero cattolico. Per me, invece, si tratta di sottoporre a critica la stessa nozione storiografica di "modernità", intesa in senso assiologico. La relativa divergenza tra il pensiero di Noventa e il mio sta proprio qui; e penso che esso abbia bisogno, per raggiungere coerenza, di questo complemento.

[10] Scelgo, tra i tanti scritti usciti sul De Sanctis in questo secondo dopoguerra, questo del Landucci, perché, pur nel giudizio valutativo assolutamente opposto, giunge a presentare un De Sanctis che corrisponde esattamente a quello che Noventa combatteva; e perché, al tempo stesso, misura l'opposizione tra Noventa e quella che egli chiamava "la scuola fiorentina".

libro di Luigi Russo. Vi leggiamo: « Ecco, per De Sanctis, l'irrimediabile conflitto tra umanesimo e trascendenza, civiltà moderna e cattolicesimo; o un compromesso precario e falso, oppure il più assoluto ed esplicito reazionarismo; in questa eliminazione di qualsiasi *tertium*, in questa radicalizzazione dell'alternativa ideologica caratterizzante il suo tempo, e nella conseguente decisione della sua "scelta" [...] si deve riconoscere il presupposto essenziale della sua presentazione di tal nuova filosofia come un fatto culturale che, lungi dall'esaurirsi in una acquisizione intellettuale individuale, si precisa come strumento di lotta e di consapevole intervento nell'antagonismo fondamentale che caratterizza la contemporanea storia europea » (p. 127).

Questo immanentismo si presenta come superamento, insieme, dell'originario giobertismo e della "malattia morale" di Zurigo, attraverso la critica di Schopenhauer e *il rifiuto radicale (rifiuto che è una "scelta") dell'idea del peccato originale. Per De Sanctis, questa scelta è essenziale come fondamento dell'opposizione tra civiltà moderna e cattolicesimo, e altresì per la negazione di quelle filosofie, pur non affatto cattoliche, che ripropongono questo tema in altra forma, e l'esempio è, per De Sanctis, Schopenhauer.* La radicalità del rifiuto lo porta alla critica aspra del cattolicesimo liberale; il carattere di "scelta" importa che questo immanentismo trovi la sua verifica nella prassi, onde l'idea di quella che poi verrà detta "cultura militante". Quindi l'importanza estrema che assume la riflessione sul parallelismo che si stabilisce già col De Sanctis tra cultura e politica italiana; per quanto paradossale l'affermazione possa apparire, al fondamento della crisi italiana che si prolunga sino al presente, o che si fa particolarmente manifesta nel momento presente, sta un'opzione metafisica, questa scelta libera per la normalità della situazione umana. Per Noventa, come per tanti altri, la crisi che sembrò prendere inizio col primo dopoguerra, è l'esplicazione dell'*errore del Risorgimento*, ma quel che lo differenzia da questi altri è l'idea che il progresso della crisi non è stato

fermato dalla caduta del fascismo e che l'errore del Risorgimento comincia con gli Spaventa e con i De Sanctis [11]. Ancora, per il processo di radicale opposizione: nella conversione dei giovani napoletani dal giobertismo allo hegelismo, il libro che ebbe una funzione decisiva fu *La filosofia della storia* di Hegel, che suggerì l'applicazione dei suoi schemi alla storia italiana. Ora, è proprio a partire dal ripensamento della storia italiana che Noventa giunge alla critica di De Sanctis. E, ancora: rispetto al De Sanctis della piena maturità, il Landucci osserva che nella prolusione del '72, *La scienza e la vita*, «è notevole che De Sanctis riveli se stesso di fronte a Gioberti, che risulta un vero e proprio contro-ideale filosofico...» (p. 392).

Il senso delle connessioni qualifica il filosofo. Niente mi sembra mostrar meglio la mentalità filosofica di Noventa che questa esatta percezione degli incontri intellettuali necessari dopo il rifiuto della "scelta" desanctisiana: Gioberti proprio nell'aspetto di controideale filosofico di De Sanctis; il cattolicesimo liberale; la critica dell'eclettismo del cattolicesimo liberale, e Donoso Cortés; De Maistre e il tema del peccato originale; Maritain come continuatore di De Maistre e iniziatore di una comprensione cattolica del pensiero moderno, che deve poi esser fondazione della forma rigorosa del cattolicesimo liberale.

Gioberti è per lui anzitutto il rivendicatore del cattolicesimo, e dell'anticlericalismo, di tipo dantesco (*C.G.*, pp. 32-34).

Ma che cos'è questo "anticlericalismo cattolico", cioè l'anticlericalismo che non porta all'eresia, ma invece al riconoscimento dell'"assoluta verità" del cattolicesimo orto-

[11] Cfr. «Riforma letteraria», n. 20, agosto 1938, p. 12. Ciò però non significa che si debba parlare *sic et simpliciter* di un "giobertismo" di Noventa. Cfr. *ivi*, p. 6, un'importante osservazione, purtroppo non ulteriormente sviluppata: «Ma gli ideali di Gioberti e di Mazzini erano conosciuti non soltanto come in tutto degni della religione cattolica di cui l'Alighieri è il poeta, ma come un progresso rispetto a questa religione», ove è veramente centrato il problema del limite del giobertismo, è del suo cedimento allo hegelismo.

dosso? Mi pare che la migliore definizione del "clericalismo" che Noventa abbia enunciato sia la seguente: « Il clericalismo è il vizio e il pericolo di tutte le religioni e non consiste nell'affermare le *necessità* del clero, del culto, della confessione, della parola, che tutte le religioni giustamente riconoscono, ma nel proclamarne la *sufficienza*. [...] consiste cioè nell'attribuire al clero l'incarico di essere religioso anche per noi, di difendere la religione anche per noi, e nell'attribuirgli tutti i doveri e tutti i diritti che ne derivano » (*C.G.*, p. 144).

Il clericalismo, cioè, ha la sua origine prima nella negazione della religiosità della vita politica, dunque in quel "falso misticismo" che distinguendo in modo assoluto religione da politica « trascura di promuovere quei beni e quei vantaggi che migliorano le condizioni della specie umana sopra la terra », secondo un'affermazione della *Riforma cattolica* di Gioberti di cui Noventa trascrive un lungo passo (*C.G*:, pp. 32-34). Avviene poi che questa politica vuota di religione viene fatta servire, come strumento, alla difesa dei valori religiosi; ma lo strumento reagisce sul fine, così che si ha la politicizzazione della religione; dapprima una politica ordinata alla potenza temporale del clero, e poi la religione fatta servire alle ambizioni di un gruppo di potere. Se ben intendo il pensiero di Noventa, la radice del clericalismo non sta nella ricerca della potenza temporale del clero, che ne è invece una conseguenza, ma nella negazione della religiosità della politica (che non è però soluzione della religione nella politica); e il suo esito ultimo, la negazione del cattolicesimo (la religione fatta strumento della politica).

Se il cattolicesimo deve essere assolutamente separato dal clericalismo, se il clericalismo porta alla negazione della religione, ed è quindi la premessa della scelta per l'immanentismo, e se l'immanentismo porta all'elevazione dello Stato a Chiesa, si intende come Noventa, pensando a Dante e alla funzione europea del cattolicesimo di tipo dantesco, possa parlare spesso del "primato civile e morale degli ita-

liani"; e questa è anche, probabilmente, la ragione per cui dice che l'opera di Maritain non può essere continuata e portata a compimento che in Italia. Vi è in Noventa incontro per reminiscenza, e non per filologia, col pensiero filosofico-politico di Dante: non dovrebbe essere trascurato, per il suo carattere di connaturalità, che lo rende unico, per la vera interpretazione della *Monarchia*.

Importa ancora dire che il Gioberti di Noventa è il controideale filosofico di De Sanctis e non l'affatto diverso Gioberti di Gentile. Penso di aver altrove dimostrato che l'attualismo di Gentile è esattamente la continuazione del motivo di pensiero che sta a fondamento dell'idea giobertiana della *Riforma cattolica*, portato all'ultima coerenza attraverso lo hegelismo[12]. Di fatto ciò che rende così misteriosa la figura di Gioberti è la continua compresenza, in tutto il corso del suo pensiero, di un programma ortodosso e di un non meno reale modernismo, che conclude appunto coerentemente in Gentile. Ora, non mi sembra che l'attenzione di Noventa si sia mai portata sul secondo aspetto, e che mai abbia accostato i nomi di Gioberti e di Gentile. E, se si guarda al suo programma, Gioberti è il pensatore che ha inteso come cultura immanentistica e catastrofe dell'Italia siano termini collegati da un vincolo necessario.

Cattolicesimo separato da clericalismo, dunque cattolicesimo liberale. Si sa quanto questo termine sia ambiguo, e sarebbe facile mostrare come le ambiguità restino in varie e diverse definizioni che ne dà Noventa. È tuttavia ravvisabile un processo di pensiero che lo porta a una definizione precisa. Anzitutto, già nel '47, ne esclude l'accezione comune per cui la religione concernerebbe la sfera del privato (della coscienza, dell'interiorità), così che appunto per il rispetto di questa interiorità, la politica dovrebbe essere religiosamente neutrale. Cita infatti in quell'anno, con lode, un passo di Donoso Cortés, secondo cui « l'errore

[12] Per questi temi, cfr. i miei scritti *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in G. Gentile*, in « Giornale critico della Filos. Italiana », 1968, e *Gentile e la poligonia giobertiana*, *ivi*, 1969.

essenziale del liberalismo sta nel non dare importanza che alle questioni di governo, le quali, confrontate a quelle attinenti all'ordine religioso e sociale, non ne hanno realmente alcuna», domandandosi se «è possibile, è pensabile un'altra specie di liberalismo, un'altra scuola di liberale che non sia quella giustamente criticata dal Cortés» (*C.G.*, pp. 17 e 25). E certo, questo cattolicesimo liberale *dopo Donoso Cortés*, non può avere che ben poco di comune con il cattolicesimo liberale ordinario.

Questo testo, e la questione che esso propone, vengono ripresi nel *Vescovo di Prato* (1958). Anche se bisogna riconoscere che tale scritto non è un modello di linearità, Noventa ebbe il merito di intendere l'estrema importanza e gravità, come segno dei tempi, di quell'episodio, al di là dei suoi termini giuridici: di intenderlo forse come nessun altro. Comprese che si annunciava il tempo in cui la "religione della libertà" stava per rovesciarsi nella libertà *dalla* religione, nella libertà *da* tutte le religioni, e come questo rovesciamento fosse inevitabile; il tempo in cui il laicismo non avrebbe più parlato in nome di un, sia pur presunto, più alto senso religioso, ma, invece, di nessuna religione; il tempo caratterizzato dallo spegnersi di qualsiasi senso religioso della vita; il tempo in cui sotto il pretesto della "pace religiosa", l'indifferenza sarebbe stata proposta come una sorta di dovere pubblico. Che cosa pensare infatti di chi, rompendo con la Chiesa, anziché sentirsi onorato della conseguente parola di censura, o almeno darla già scontata come inevitabile, le opponga una querela? L'impressione della decisiva, ed estremamente pericolosa, svolta che si iniziava, e che avrebbe caratterizzato gli anni successivi, lo porta a scrivere nella bellissima nota finale: «Ci tocca già il tempo in cui non saremo più di fronte a uomini e gruppi di uomini, solo o soprattutto verbalmente scettici; a un linguaggio dell'errore in cui si difendano solo o soprattutto diritti e piccole e grandi virtù: ma di fronte al tentativo di una interpretazione letterale del linguaggio dell'errore, da parte di coloro stessi che lo

parlano ». L'"addio dunque" che il Sarpi rivolge all'interlocutore Mario Soldati e con cui il dialogo conclude, e la nota che lo commenta, suggerisce che avrebbe dovuto aprirsi un nuovo periodo del suo pensiero: dato che i fatti avevano ormai mostrato che il processo non va più dal "protestantesimo letterale" o linguaggio dell'errore, al protestantesimo come difesa di verità neglette; ma invece segue il corso opposto. Questa nuova fase venne troncata dalla morte.

Tuttavia, nella trattazione si accavallano, senza conciliarsi – e infatti sono inconciliabili – le due vedute di cui si è detto dianzi. Per la prima, che starei per dire irenico-ecumenistica, « la filosofia cattolica e le filosofie moderne alle quali di fatto la nostra vita sociale e politica si inspira, possono e devono non solo conciliarsi, ma identificarsi » (p. 72). Il che vorrebbe dire che per un loro sviluppo logico interno, quando venga meno lo spirito di "protesta" contro il clericalismo, le filosofie moderne rifluirebbero nella verità cattolica. A mio giudizio, una tale concezione disconosce completamente il carattere proprio del pensiero razionalistico; e un cattolicesimo che integrasse le filosofie moderne non raggiungerebbe già una superiore universalità, ma rappresenterebbe l'insieme di tutte le possibili contraddizioni. Secondo l'altra, il compito presente del pensiero e della politica dei cattolici, sarebbe di salvare certi valori positivi emersi nei secoli della cosiddetta età moderna, e che appartengono *di diritto* alla loro tradizione, ma che *di fatto* sono stati affermati contro di essa; e che oggi minacciano di essere travolti nella catastrofe del pensiero razionalistico. Ma perciò occorre un'altra storia della filosofia, che permetta di criticare il significato assiologico conferito all'idea di "modernità", fondato su quella tale idea di processo irreversibile. Sembra che a Noventa sfugga la radicale diversità tra le due posizioni, o che comunque voglia, pur trovandosi obbligato alla seconda, non rinunziare neppure alla prima: soprattutto che non sappia de-

cidersi a un taglio reciso, onde la tortuosità del procedere e la frequenza delle divagazioni.

Tuttavia, per riserve che si possono fare rispetto al rigore delle motivazioni, la conclusione appare chiara: « Ed è per questo che solo i cattolici possono essere liberali fino in fondo. *Perché solo a loro è necessario essere liberali fino in fondo* » (p. 77). Cioè: se sino a ieri si pensava che un cattolico *potesse* essere liberale, ma non sino in fondo, per la contraddizione col sistema metafisico-teologico che professava, oggi, in relazione agli sviluppi del pensiero razionalistico, ci si accorge che soltanto il cattolico può essere liberale sino in fondo; e ciò perché l'idea di libertà è legata a quella dell'assolutezza e dell'immutabilità della Verità; a quel che Noventa, con espressione invero bizzarra, e più suggestiva che precisa, chiama il « nulla di nuovo ».

Non è specificato però sufficientemente come questo liberalismo *dopo Cortés* differisca, non soltanto nella fondazione teorica ma nel suo aspetto pratico, dal liberalismo illuministico e dallo storicistico. Il primato della Verità, l'esigenza che essa sia accolta come tale, e non imposta, importa il "diritto di fare domande", mentre tale diritto finisce col venire escluso da chi pensa a una verità "figlia del tempo"; in nome della storia, del progresso, dei nuovi compiti, eccetera, le domande finiscono con l'essere vietate. È chiaro inoltre come tale concezione escluda rigorosamente quell'interpretazione che oggi suol venir detta "permissivistica", e con la quale, al momento presente, la libertà è generalmente confusa [13]. E la nota terminale dianzi ricor-

[13] È tipica di Noventa l'equivalenza, molte volte affermata, tra "protestantesimo letterale" (e si è visto come per lui l'episodio del Vescovo di Prato fosse importante come segno che si sarebbe aperta l'età del "linguaggio dell'errore" e dell'"individualismo anarchico", termine con cui intende appunto il neoanarchismo permissivista; cfr. ad esempio *C.B.*, p. 49). Questo individualismo anarchico coincide per lui con il « regno della donna: regno della donna, tirannia. Regno delle donne: anarchia » (*C.G.*, p. 62). Se congiungiamo questo alle sue idee sul processo cominciato con De Sanctis avremo un'altra osservazione sul suo esito paradossale: l'aspirazione di De Sanctis era a un'Italia "virile"; e il suo risultato presente è l'assenza di resistenza all'avanzata del regno della donna.

data suona avvertimento che si è appena agli inizi di un discorso che deve essere riaperto.

Dopo Gioberti e Cortés, De Maistre. Per Noventa è punto essenziale la dottrina del peccato originale: nozione che può andar perduta con estrema facilità; come quando, volendo esagerarne la terribilità, si pongono in realtà le premesse per la sua abolizione; o come quando si pensa appartenga a una teologia che non ha rapporto con una filosofia che si presenta come autonoma. « Non si ripeterà mai abbastanza contro quell'eroe vile e delicato che fu Rousseau, questo principio di De Maistre: "L'origine di ogni errore consiste nell'idea della perfezione originale dell'uomo". » (*N.d.N.*, p. 299) È dalla negazione del peccato originale che dipende l'errore virtuista: « L'errore del virtuista consiste, infatti, nel non capire che si deve, sì, distinguere il bene e il male, la virtù e il vizio, la verità e l'errore, eccetera, ma che si deve distinguerli nel cuore stesso dell'uomo, senza lasciar cadere il vizio (o, come il cinico, la virtù) al di fuori dell'uomo, che si deve distinguerli nell'intimità stessa, cioè, degli individui che compongono il gruppo, la classe o il popolo da noi considerati » *(ivi)*.

Dipende pure il « ripugnante *slogan* moderno: essere giusti, ma in un mondo di giusti », che autorizza la dispensa dalla moralità sino a quando non saranno maturate le condizioni per la realizzazione del mondo dei giusti. Sono osservazioni pertinentissime che restano tuttavia isolate, sempre per la fissazione sull'autocritica della scuola torinese o del pensiero razionalistico moderno in genere: senza riflettere che per il pensiero razionalistico il rifiuto della dottrina del peccato originale è un *primum* che condiziona tutte le successive operazioni di pensiero; e che quindi l'autocritica, intesa come critica che si svolge entro il suo orizzonte, non potrà portare al pensiero cattolico, ma a un allontanamento sempre maggiore da esso. Come la storia del pensiero laico del dopoguerra ha compiutamente dimostrato.

Il punto più importante a cui Noventa giunge è l'associazione di De Maistre e di Maritain; in cui riesce realmente a mettere in luce l'aspetto per cui il pensatore francese può oggi e deve essere continuato, e riguadagnare, per usare un termine di dubbio gusto, l'attualità, attraverso il richiamo al suo programma originario. Non v'è dubbio, infatti, che Maritain sia visto oggi come un pensatore inattuale, per il suo mancato successo nel tentativo di oltrepassare così l'integrismo come il progressismo; si parla di un secondo Maritain che avrebbe cancellato l'integrismo del primo, e di un terzo Maritain che avrebbe cancellato il progressismo del secondo, in un processo sostanziale di autoannullamento, che sembra documentare l'impossibilità per il tomismo di uscire da una posizione difensiva. Ma Noventa si riferisce a una delle sue prime tesi: « a quella critica del protestantesimo e del mondo moderno letterali, poco nota, meno studiata e niente capita nonostante la relativa fortuna dei *Tre Riformatori* e che fa di lui uno dei più grandi filosofi cattolici dichiarati, se non il più grande, dopo *Les soirées de Saint-Pétersbourg* » (*C.B.*, p. 87; v. anche le pp. seguenti). Effettivamente l'originalità dei *Tre Riformatori*, a parte la discutibilità di ogni sua tesi parziale, sta nell'aver connesso, anche per il pensiero moderno, la storia del pensiero teologico e del filosofico; e nell'aver mostrato come l'ottimismo di Rousseau sia lo svolgimento di un aspetto che sottendeva e condizionava il pessimismo teologico luterano, calvinista e giansenista.

Si comprende dunque l'eccezionale importanza che, ancora nelle sue ultime righe, Noventa rivendica al Maritain storico della filosofia. Esiste una storia della filosofia moderna pensata come autonoma dalla teologia, o rivolta verso l'affrancamento dalla teologia o la sua dissoluzione. Questa storia dà, a sua volta, origine a una filosofia che ha nella storia politica quel tale riflesso che s'è detto; e l'attualismo, nel suo senso vero di positivismo assoluto, è probabilmente la filosofia che questa storia esige, come tale insuperabile senza una diversa storia. Al di fuori di una

simile, "diversa" storia non è possibile una comprensione reale, e non virtuistica, del mondo contemporaneo. In questa storia, teologia e filosofia sono inseparabili, e il punto di giuntura sta particolarmente nell'attitudine assunta rispetto al tema del peccato originale.

Il progresso di Maritain nel riguardo di De Maistre starebbe nell'aver posto, o nell'essere sulla via giusta per porre, assieme a una diversa storia della filosofia, le condizioni filosofiche per la separazione netta di cattolicesimo da clericalismo; e il clericalismo negli anni della « Riforma letteraria » (ché ora la sua espressione è tutt'altra) si esprimeva nella forma della negazione radicale del mondo moderno, e dei valori affermati dal liberalismo e dal socialismo. Di qui la grande emozione che Noventa provò nel leggere la frase di Maritain, che ripete pressoché in ogni suo scritto, sui *Fafners barbelés de syllogismes* che avrebbero a lungo sonnecchiato sui loro tesori. Ma di nuovo si ripresenta quella tale illusione che lo porta a una critica che è senza fondamento e senza sviluppo: resterebbe in Maritain uno pseudocattolicesimo (cioè, cattolicesimo contaminato da clericalismo) residuo, e starebbe tutto in questa frase: « è già una grande virtù il conservare e il trasmettere delle formule di verità », parziale giustificazione del formulismo dei *Fafners*. Il commento di Noventa (« Io sono perfettamente d'accordo con Maritain nella necessità di un ritorno, nell'urgenza di un ritorno, anzi, alle parole e alle formule cattoliche. Ma appunto perché credo, contrariamente a Maritain, che la virtù dei detentori di queste formule, *de ces Fafners barbelés de syllogismes*, di questi pseudocattolici e pseudofilosofi sonnecchianti sui loro tesori, sia da quattro secoli in qua sempre meno grande, e oggi pressoché nulla »: *C.B.*, p. 97) è chiaramente senza fondamento, dato che Maritain intendeva parlare della "virtù" dei detentori di formule e non della loro efficacia. Ma testimonia, ancora una volta, di quell'illusione di cui troppo già abbiamo parlato.

In realtà, la critica di cui Maritain è suscettibile è

un'altra: sta nell'aver completamente ignorato la linea italiana da Vico a Rosmini, o nell'aver trattato la filosofia come se essa non esistesse. Posto questo, era inevitabile che abbia oscillato tra un "antimoderno", come descrizione del moto di sempre progressiva caduta del mondo moderno, e una conciliazione cercata vanamente, più che nella filosofia, nell'arte e nella politica[14].

È singolare come negli scritti di Noventa non vi siano accenni né al tomismo dell'Università Cattolica, né, soprattutto, alle forme di spiritualismo cattolico che parevano assumere nuova vita proprio negli anni della « Riforma letteraria » e che apparentemente sembravano convergere col suo programma, come forme di pensiero che si presentavano *dopo* e non soltanto *contro* l'idealismo, *dopo* e non soltanto *contro* il pensiero cosiddetto "moderno", così da pretendere di esaudirne, comprendendole appieno, l'esigenza. C'è una risposta facile: che non le conoscesse, dato il suo scarso interesse per la cultura universitaria, e dato che esse non riuscivano a oltrepassare la cinta accademica. Troppo facile, però, e la ragione è più profonda. Per lui, il coerentissimo pensiero di Gentile, in cui sempre ravvisò la più profonda forma filosofica del '900, aveva chiarito l'assurdo, e con ciò la non continuabilità, dell'idealismo, mentre queste linee di pensiero intendevano appunto continuarlo: per esse, o l'idealismo doveva autorovesciarsi per una necessità interna, giungendo a incontrare il pensiero tradizionale, o la sua opposizione al positivismo doveva farlo pervenire a una rigorosa coerenza nello spiritualismo o idealismo cristiano.

Ci sono ora due passi che sembrano riferirsi a questa filosofia e che spiegano la sua totale indifferenza al loro riguardo. Il primo è in *Comunismo - Antifascismo - Resistenza* (p. 107).

« Esistono in Italia alcuni singolarissimi cervelli. [...]

[14] Per le origini dell'errore storico di Maritain, della conseguente limitazione della sua opera, e della possibilità insieme della sua continuazione, cfr. il mio libro *Il problema dell'ateismo* cit., pp. 313-322, 359-360.

Essi hanno prodotto finora alcune originalissime metafisiche, ma non sono singolari soprattutto per questo. È il loro completo disinteresse per tutto ciò che ci appassiona al di qua e al di là della metafisica che li fa straordinari ai nostri occhi. Sembra del resto che non solo non appartengano effettivamente all'Italia, ma neppure a coloro per mezzo dei quali si esprimono. Sono *cervelli disponibili.* Aspettano chi voglia servirsi di loro. Hanno scoperto il vizio, e l'errore, metafisico, della filosofia idealistica. Il vizio, e l'errore, metafisico, di Gentile e di Croce. Ma la storia propriamente detta, la politica, la letteratura, implicite in quella filosofia, non hanno attirato la loro attenzione. Nulla impedisce anzi che i loro possessori attuali possano essere, come molti di loro di fatto sono, fra i seguaci più fedeli, e più servili, di quella storia, di quella politica, di quella letteratura.»

E cioè: la critica, per esempio, di solipsismo, in cui si riassumono tutte quelle di cui l'idealismo è suscettibile, assume per Noventa, come si vedrà, tutto il suo significato, riferita alla posizione storica e politica a cui dà luogo. Da quegli studiosi viene depotenziata, coartata come è in un contesto accademico. Ma, perché questo? Mi pare di trovare una risposta in un passo di *Hyde Park* (p. 38) ove si parla di quella strana identificazione di teoria e pratica, in cui la teoria (la filosofia e l'arte) a poco a poco si annulla e solo la pratica resta, o *inversamente*; riprendendo un motivo già accennato nel '36, quando osservava come Gentile, di fatto, non scegliesse tra il misticismo dell'azione e il misticismo dell'intelletto, e si valesse a volta a volta dell'uno per limitare o per distruggere le affermazioni dell'altro (*C.B.*, p. 43). La sinistra gentiliana tende ad annullare la teoria nella pratica; i continuatori dell'idealismo nelle forme dello spiritualismo cristiano (usino questo termine, o ne preferiscano altri, né si può negare a questa preferenza una ricerca di originalità, che a questo indirizzo è intrinseca in ragione del costretto accademismo) compiono l'operazione inversa e il loro accademismo manifesta la loro prigionia entro i confini di quella cultura che intende-

vano superare. L'assenza di conseguenze pratiche, e la riduzione alla ricerca di una pura coerenza teorica, dipendono dalla logica di questa continuazione. Sono all'interno di quella lacerazione tra teoria e pratica in cui si rovescia l'identificazione in cui culmina l'idealismo. Raggiungono una tradizione retorica italiana contro cui la "militante" cultura progressista laica o neomarxista ha davvero buon giuoco: per non dire che trae la sua forza proprio dall'esistenza di questo avversario.

Possiamo piuttosto stabilire un'analogia tra il suo processo di pensiero e quello di Gramsci: nel senso di una di quelle simmetrie che si verificano tra sviluppi di pensiero radicalmente opposti. Come per Gramsci la filosofia crociano-gentiliana concludeva in uno scacco nell'aspetto in cui voleva far coincidere immanentismo con idealismo, e giungere così all'immanenza assoluta attraverso l'idealismo, escludendo per ciò stesso dalla storia della filosofia il marxismo come tentativo del tutto sbagliato in questa direzione, così per Noventa essa concludeva in uno scacco per l'aspetto in cui si presentava come ricerca di immanentismo assoluto, pur svolgendo una critica rispetto a cui il marxismo non era capace di risposta. Per l'uno e per l'altro non soltanto in uno scacco, ma, insomma, in una complicità politica e in un'assurdità teorica. Di conseguenza, così per Gramsci come per Noventa, la filosofia crociano-gentiliana si presenta, insieme, come ricca del più alto significato e come non continuabile. Secondo il primo, riporta al passaggio da Hegel a Marx mostrando l'inanità di ogni altro tentativo di riforma della dialettica hegeliana (ma non ci si può domandare sino a che punto non resti prigioniero dell'avversario che vuole insieme combattere e continuare). Per il secondo, riporta invece al pensiero cattolico. O, ancora: Gramsci si ricollega al De Sanctis originario, intendendo eliminare le attenuazioni che la linea direttiva del suo pensiero ha subito così in Croce come in Gentile (nel "cristianesimo" del primo e nel "cattolicesi-

mo" del secondo); Noventa conclude in quella critica radicale di De Sanctis che si è vista.

I conti con Croce.

L'attività filosofica di Noventa comincia con quel *Principio di una scienza nuova*, di cui il primo capitolo apparve su « Solaria » nel marzo del '35, e i successivi su « Riforma letteraria ».

Occorre dissipare un equivoco: che Noventa sia stato incidentalmente filosofo; che si sia fatto tale in occasione di una polemica letteraria, a sostegno della sua poesia. Il *curriculum* che egli scrisse nel '41, e indirizzò al Comando del Distretto militare di Trieste, in occasione del suo richiamo alle armi, *La mia vita dal 1920* (ora pubblicato in *S.d.E.*), dimostra invece che l'opposto è vero. Studente di legge a Torino tra il '20 e il '23, i suoi interessi vertono sulla filosofia, ed essenzialmente sulla filosofia politica. Dopo la laurea passa un anno a Roma facendo pratica di penalista, ma sente che questa non è la sua strada. Nel '25 ritorna a Torino e vi trascorre due anni inquieti. Dopo essersi iscritto, a Venezia, al partito liberale, e aver restituito la tessera dopo otto giorni, « indispettito che non vi fosse anche iscritto il Conte di Cavour », si iscrive a Torino al partito socialista unitario, « col proposito di rinnovarlo e di riconciliarlo con la tradizione nazionale. Non vi smentisco mai, neppure per un momento, il mio patriottismo, il mio interventismo, la mia filosofia antimaterialistica. Vi resto perciò, come un brillante gregario, inascoltato ». (Già si delinea il destino di tutta la sua successiva attività politica, da cui non prenderà congedo che nel '59; cfr. la *Postilla* di quell'anno e la decisione, amara, di ritornare ai suoi vecchi libri, « alla critica dell'idealismo, del fascismo, dell'antifascismo, e della letteratura italiana ».) Si professa "socialista, interventista, attualista", dichiarazione che dimostra come il suo isolamento fosse necessario

dato il legame del socialismo unitario con la cultura positivistica o, al massimo, col positivismo di tipo umanistico alla Mondolfo. E al tempo stesso « non posso vivere con gli altri, non posso vivere senza gli altri. Ma la letteratura mi salva. Sento sempre più come lo studio della filosofia sia arido, senza lo studio della poesia o dell'arte ». Per inciso, osserviamo come questa dichiarazione sia importante per intendere il carattere della sua poesia: escluso dagli intellettuali e dai politici, cerca "gli altri" nel popolo; in un colloquio ideale, perciò poetico; di una poesia insieme aristocratica e popolare, in quel particolare dialetto. « Sento il mio provincialismo, e come sia impossibile conoscere veramente la cultura in Italia, senza conoscere gli altri Paesi colti d'Europa. » Più che uscire dal provincialismo italiano, vuol conoscere l'Italia guardandola dall'Europa; e, come già avvenne per tanti altri, la riscoperse; così che iniziò la « Riforma letteraria », parlando del "primato morale e civile degli italiani".

I vagabondaggi per l'Europa durarono dal '26 al '34: Parigi, San Giovanni di Maurienne in Savoia, « anche per conoscere l'antica provincia italiana », Corsica, di nuovo Parigi; poi Germania, tra il '30 e il '32, nelle città universitarie, a Heidelberg, a Marburg an der Lahn, allievo per tre o quattro semestri di questa Università. Poi Spagna, poi Londra, e di nuovo Parigi.

Ci si può domandare che cosa abbia ricavato da questi viaggi, a parte le conoscenze linguistiche, certo larghissime e profonde, particolarmente per il tedesco. Ma i poeti stranieri che veramente gli parlano appartengono alla vecchia Germania: Goethe, Hölderlin, Novalis, Heine. Ed è strano che vivendo in Germania ai tempi della rinascita kierkegaardiana, degli Heidegger e degli Jaspers, possa dar l'impressione di non essersene accorto. Ma pure, le ragioni ci sono e la prima è che scopo, più o meno consapevole, dei suoi viaggi era conoscere l'Italia guardandola dall'Europa. E i suoi autori e i suoi problemi restavano sempre quelli degli anni « in cui la gloria dell'intelligenza ineb-

briava Torino» (*C.B.*, pp. 11-12): Croce, Gentile, Maritain, le cui opere avevano avuto circolazione a Torino in quegli anni; i temi agitati nel circolo di Gobetti, e il fascismo e l'antifascismo.

Tornava, insomma, guarito dallo snobismo esterofilo, dal provincialismo che portava a guardare oltre frontiera, dal culto della nuova scrittura, dall'ermetismo, dalla parola fine a se stessa (dall'insegna della nuova poesia: «non è con delle idee che si fanno le poesie, è con delle parole»). E il campo della battaglia non poteva essere che la filosofia.

Dal suo scritto autobiografico risulta dunque che la poesia era stata per lui un episodio, di grande importanza senza dubbio, ma pur sempre un episodio. E, infatti, al momento di iniziare la «Riforma letteraria», attribuiva le sue poesie a Emilio Sarpi, nato a Lampol, Venezia, il 31 marzo 1898 (lo stesso giorno della sua nascita), morto a Londra il 19 ottobre 1933, intendendo dire che il periodo poetico, introduttivo all'opera filosofica, era ormai concluso e che la sua aspirazione era filosofico-politica.

In questa battaglia sembrava doversi alleare a Benedetto Croce e alle sue opere più lette in quegli anni, *La storia d'Italia dal 1871 al 1914* e *La storia d'Europa nel secolo decimonono*. Erano, il primo, il libro caro soprattutto ai vecchi antifascisti, il secondo ai giovani. Non però soltanto questo, dato che contenevano un'analisi del "male del secolo", di cui il fascismo altro non era che il momento politico italiano.

L'antifascismo, l'avversione alla letteratura contemporanea, la netta separazione tra la sua filosofia e quella di Gentile, per Croce facevano uno: fascismo, nuova poesia, irrazionalismo filosofico erano accomunati quali manifestazioni tutte di quel romanticismo morboso che, già presente nei primi decenni dell'Ottocento, si era riaffacciato dopo il '60 nella poesia e nell'arte come decadentismo, aveva trovato condizioni favorevoli nella psicologia plutocratica, sensibile alle cose vistose e luccicanti, e poi si era river-

sato nella filosofia come irrazionalismo, e infine nella politica come attivismo. Ma il lettore giovane distingueva. Una cosa era l'antifascismo, un'altra l'avversione alla letteratura contemporanea: e in questa seconda si ravvisava in genere un limite, o un'arretratezza del gusto di Croce. Rispetto alla filosofia, il giudizio variava. I centri giovanili dell'antifascismo universitario erano, tra il '30 e il '35, soprattutto la Facoltà di Lettere di Torino e la Scuola Normale di Pisa, la cui azione si riverberava su Firenze; e se Torino accettava il giudizio di Croce, Pisa e Firenze erano assai più restie; dato che a Pisa aveva preso forma l'attualismo, con la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, del 1916, e di lì aveva cominciato la sua marcia che per un decennio era stata trionfale.

Occorre pensare alla *translatio imperii* della cultura italiana da Firenze a Napoli, per opera degli hegeliani, e ai tentativi di recuperare la Toscana attraverso i loro allievi. Al fallimento del primo, perché si potrà ben discutere il grado di conversione al "piagnonismo" di Villari e di Tocco, nei termini in cui ne parla Gentile e sulla pesantezza di certi suoi giudizi, ma resta che Villari abbandonò il suo maestro De Sanctis, e Tocco il suo maestro Spaventa; così che dello hegelismo restò assertore, isolato, il solo Jaia; e che alla filosofia degli hegeliani si sostituì la "filologia" dei fiorentini. E al pieno successo invece del secondo, con l'insegnamento di Gentile a Pisa e con lo sbocco attualistico dell'esperienza vociana.

Perciò, negli intellettuali toscani l'adesione alle ragioni crociane dell'antifascismo non voleva significare negazione del Gentile filosofo, ma distinzione tra il filosofo e il politico, illuso il secondo di poter dominare le forze con cui aveva accettato di collaborare. Né c'era aspirante filosofo a Pisa che, sin da matricolino, non pensasse a una conciliazione o a un superamento, come allora si era usi dire, delle due filosofie. Basta del resto pensare alla posizione di un docente allora ascoltatissimo, come Luigi Russo, perché non occorra proseguire oltre in questo discorso.

Quel che importa, invece, è intendere come, in questo orizzonte, il fascismo non potesse venir raffigurato che come quel tale "colosso dalla testa d'argilla" di cui parla Noventa, rifiutando completamente questa interpretazione. Mostro acefalo che si pensava fosse manovrato dalle forze della reazione di cui il centro stava nella Chiesa di Roma: veniva così ripreso un motivo della più anticlericale delle opere di Croce, *La storia d'Europa*, sminuendo spesso, sino ai limiti della dimenticanza, l'altro, e ben più profondo, la critica del decadentismo[15]. Avveniva così che l'indulgenza verso Gentile portava a un atteggiamento diverso nel riguardo degli intellettuali in genere: nonché verso gli stessi fascisti, quando nelle loro rivistine giovanili non si avvertisse un carattere di brutalità, e soprattutto un nesso con l'intransigentismo cattolico, o con simili posizioni antimoderne. Il mito della modernità veniva ripreso nei precisi termini desanctisiani.

Dall'altra parte stavano i cattolici del « Frontespizio »: in una posizione che talvolta, ma non sempre, portava a una polemica dura[16]. Erano intesi a una riconquista cattolica dell'estetica; e il modello della "conversione del letterato" restava in fondo la conversione di Papini (e, per questo rapporto, erano anch'essi all'interno di quella cultura che Noventa intendeva criticare globalmente; e anche per ciò la polemica non andava agli estremi).

L'affermazione, dunque, della « Riforma letteraria » si presentava come estremamente ardua. Ma, anche a parte le difficoltà ambientali, bisogna dire che l'obiezione costantemente rivolta agli scritti teorici di Noventa, "dove va a parare?", trovava allora qualche giustificazione. Inten-

[15] È documentariamente molto significativa, sotto questo riguardo, quella che probabilmente fu la più notevole tesi di laurea pisana di indirizzo laico, di quel decennio, *La poetica del decadentismo* di WALTER BINNI; opera in cui, senza abbandonare l'orizzonte filosofico crociano, viene affermato il valore della poesia nuova.

[16] Cfr., infatti, ora l'assai temperato giudizio del Binni in BINNI e SAPEGNO, *Storia letteraria delle regioni d'Italia*, Sansoni, Firenze 1968, p. 381. In quest'opera manca invece alcun cenno alla « Riforma letteraria ».

deva fare un'opera di filosofia? Ma come, allora, il teorico del "nulla di nuovo" si serviva di una forma che era, per tale genere, affatto nuova? Le immagini sembravano sostituirsi ai concetti e i concetti sciogliersi in immagini; sembrava ci si trovasse dinanzi a una serie di intuizioni rapsodiche, taluna delle quali stimolante, ma di cui non si coglieva il legame, tra i continui intermezzi. Né le ambizioni dell'autore erano limitate a una riforma dell'estetica, ma inscindibilmente estetiche, filosofiche, politiche, religiose; e confessava la grandezza delle sue ambizioni. La sua rivista doveva avere l'importanza della « Critica » e del « Roseau d'or » maritainiano, combinati, di una « Critica » in cui fosse infuso lo spirito del « Roseau d'or ». Ma a che cosa mirava? Forse il suo classicismo e la sua marcia verso Roma dovevano sboccare in una più raffinata forma di cattolicesimo fascista? (E, per la verità, a proposito dell'impresa di Etiopia e delle sue conseguenze culturali, qualche illusione Noventa se la fece.) O invece si trattava di un tentativo, in forma ermetica, di corruzione antifascista dei giovani? (E per questo motivo, infatti, la rivista fu soppressa nel 1939.)

Alcune di queste difficoltà vengono ancora incontrate dal lettore di oggi. Farò un esempio: Noventa vuole opporsi alla pretesa crociana di criticare la morbosità della poesia contemporanea, contrapponendole la "sanità" di Carducci, presentato come « un'aquila sola nella storia dell'Italia moderna » (*N.d.N.*, p. 58) e tocca qui un punto di estrema importanza: « è inutile volere, come altri ha voluto, estirpare Carducci dall'opera di Croce, *estirpandone le parole sul Carducci*: assurda qualunque nuova descrizione del Carducci secondo i principi dell'estetica crociana: perché il Carducci è là dentro: nel Dante, nel Goethe, nell'estetica, nella filosofia di Croce; ed è là che bisogna raggiungerlo » (*N.d.N.*, pp. 64-65). L'intera estetica, l'intera critica letteraria, e la stessa critica dell'idea del poeta-vate presuppongono l'elevazione indebita di Carducci a poeta-vate. Ci sono, cioè, dietro la forma in cui la filosofia di

Croce si presenta, presupposti condizionanti non espliciti e non dichiarati; ed è su di essi, e non sulla lettera, e sul suo superamento o il suo annullamento, che la considerazione deve cadere.

Il tipo di critica, per esempio, usato da Gentile, per ragione che possa avere nel denunciare gli errori di Croce, è tuttavia inadeguato, come quello che procede « in un modo troppo astratto, cioè, senza svelarne l'origine, senza il metodo di Pareto, senza cercare, o senza cercare abbastanza sotto le formule crociane la viva esperienza d'un nuovo periodo storico » (*N.d.N.*, p. 247). Ossia, Noventa non intende seguire i consueti tipi di critica, quella della contraddizione formale o quella, allora consueta, del "superamento"[17]: perché nel far ciò ci si muove sempre all'interno di quell'inglobante che abbraccia così il pensiero di Croce come quello di Gentile; mentre si tratta d'uscirne.

Però, dopo questa osservazione preziosa sulla non estirpabilità dall'opera di Croce delle parole su Carducci, Noventa non riesce ad andare avanti, nel mostrarne la necessità; e infila un altro discorso. Si deve riconoscere che nel 1935 era pressoché impossibile che questo potesse venire adeguatamente affrontato; ed allora ci si rende conto del carattere rapsodico del *Principio di una scienza nuova*; e, insieme, come ciò non debba portare al disconoscimento del valore filosofico del libro.

Rispetto alla pratica impossibilità. Si pensava allora che la filosofia di Croce avesse avuto il suo inizio con l'*Estetica*, a cui avrebbe seguito, come controllo delle tesi, la critica letteraria; e che essenzialmente a giustificazione dell'autonomia dell'arte, Croce avesse riformato la dialettica

[17] A p. 105 di *N.d.N.* compare la singolare figura dell'Ospite (simbolo della verità intemporale) che gli impone di non far filosoficamente quello che tutti fanno, assumendo il vocabolario dei maestri e cercando con le loro parole di superarli; questo rifiuto dell'opposizione per superamento riporta Noventa a un'utilizzazione personale del metodo di Pareto. Con le critiche del superamento, dell'inveramento, dell'autocapovolgimento, eccetera, si resta infatti ancora completamente nell'orizzonte della cultura idealistica.

hegeliana; e che, se anche si era occupato di logica, di etica e di storiografia, il punto centrale dei suoi interessi fosse sempre rimasta l'estetica. Era una veduta che, del resto, corrispondeva alla presentazione che faceva della sua opera intorno al '30, per differenziare il suo pensiero da quello di Gentile[18]. E, di fatto, se la sua influenza era sempre stata fortissima sulla critica letteraria, scarsa era stata invece sui filosofi di professione. Quanto alla sua critica del materialismo storico, era stata così generalmente accettata... che ci se ne era persino dimenticati; si pensava appartenesse a un Croce anteriore al Croce filosofo. Croce, insomma, era visto anzitutto come il disciplinatore indiscusso della critica letteraria; e, dai suoi seguaci, come il metodologo della storiografia in funzione insieme antimetafisica e antipositivistica. Ci volle la rinata attualità del pensiero marxista, perché si potesse trovare un'altra chiave del pensiero crociano, una chiave rivelatrice, quale che sia la posizione che si intende assumere rispetto al marxismo. Solo allora, valutando adeguatamente il momento della sua critica del marxismo, si riconobbe che il Croce fu sempre, e anzitutto, e anche quando scrisse di estetica, un moralista, nel duplice senso che centrale fu per lui il problema morale, e che volle assumere il ruolo di difensore dei valori morali tradizionali. E che fu moralista, cioè difensore in forma nuova, dell'unità di arte e di morale, anche quando fu esteta.

Aveva creduto per un momento di vincere il suo originario pessimismo attraverso il pensiero rivoluzionario; dopo caduta, attraverso la critica del marxismo, l'aspirazione rivoluzionaria, le era succeduta la riconciliazione con la realtà, e la morale dell'operosità. Riconciliazione con la realtà e con l'idea della "patria"; e sigla di questo mo-

[18] È noto come Croce non abbia potuto contrapporsi a Gentile che nella figura del filosofo "metodologo"; e anche quanto poco questa obbligata autopresentazione del suo pensiero possa aiutare oggi a intenderne la formazione.

mento decisivo è il culto del Carducci "poeta della nuova Italia" [19].

"Situare l'arte" era perciò per lui non già combattere contro le ormai morte concezioni moralistiche e pedagogiche; era garantire che non esorbitasse, minacciando la moralità. Nelle due forme, congiunte, del naturalismo, per cui diventava manifesto di un'etica avversa ai valori tradizionali, e dell'estetismo e del decadentismo per cui veniva elevata a valore assoluto. Per evitare, dunque, che pretendesse porsi al di là del vero e del falso, del bene e del male, l'unica via era di situarla, ponendola al di qua.

Questo rapido inciso vuol rendere conto della rapidità e della spesso mancata giustificazione di molti trapassi negli scritti della «Riforma letteraria»: ha una sua ragione filosofica, e non deve essere attribuita a scarso rigore di pensiero. Nello stato presente degli studi crociani, il lettore può agevolmente integrare quei vuoti; e si troverà davanti a un insieme di giudizi che ancora non è penetrato nel dominio comune e che, quel che più importa, è vero.

Diamone un rapido schema:

1. Noventa è forse l'unico scrittore del tempo che

[19] Uno studio, con metodi nuovi, su Carducci e Croce, sarebbe di molta importanza per intendere il preciso significato che ha il sentimento della patria in Croce; come sia legato, così alla rivendicazione della moralità come alle origini dell'estetica, e alla contrapposizione della "sanità" di Carducci ai successivi poeti, quella conciliazione con l'ideale morale della "patria", che surrogò l'idea dello "Stato etico" degli Spaventa, abbandonato in conseguenza dell'approfondimento del marxismo. Nella conciliazione di Carducci col Regno d'Italia, Croce vide il simbolo della sua conciliazione. Interessa a questo riguardo anche l'assai poco noto scritto su Casa Savoia (composto a Sorrento nell'agosto-settembre 1944; in *Nuove pagine sparse*, serie I, Ricciardi, Napoli 1949) in cui, pur parlando della delusione dei suoi incontri con la regina Margherita, dice di sé che « la pensava sempre nei versi del Carducci, e quale allora e per molti anni ci apparve, circonfusa di arte e di poesia » e come i suoi successivi atteggiamenti non togliessero che « non l'abbiamo dimenticata noi, perché non abbiamo dimenticato quel che ella fu per l'Italia, tra il 1878 e il 1890, da tutti venerata, da tutti amata, la prima regina italiana della libera Italia [...] » (pp. 74-75). Un po' celiando, ma non troppo, o nascondendo sotto la celia una tesi seria, ci si sentirebbe indotti da questo tono commosso a riconoscere nell'incontro tra Carducci e la regina Margherita, parallelo a quello in cui egli ritrovò la serenità, l'orizzonte in cui si formò la filosofia di Croce.

abbia colto e condiviso l'*unità* dei giudizi crociani sul "male del secolo"; che, insomma, ne abbia visto il punto centrale nella sostituzione della "libertà da" alla "libertà di": « ché, se alla libertà si toglie la sua anima morale, se la si distacca dal passato, e dalla sua veneranda tradizione, [...] se alla lotta che essa accetta [...] e al sacrificio e all'eroismo si tolgono la purezza del fine, [...] non rimane che il fare per il fare [...] e l'innovare per l'innovare [...]; col che si ha una perversione della libertà, un culto del diavolo che è messo al posto di Dio, e che pure è un culto [...] » (*Storia d'Europa*, pp. 342-343; ho intenzionalmente omesso tutte le frasi del testo che, pur di lontano, possono richiamarsi alla generale concezione filosofica di Croce). Se separiamo queste analisi dal nesso che Croce vuol stabilire con il suo storicismo, vediamo quanto di valido mantenga ancora oggi. Perché davvero non è venuta meno quella sorta di mistica del nuovo, o della negatività, in cui egli vedeva insieme la ragione della falsa poesia e della falsa politica.

Ed è importante osservarlo contro la consueta abitudine presente per cui sembra giudizio al di fuori di ogni discussione quello sul Croce "conservatore" o "fermo al 1914", da ciò indotto ad arrestare la logica interna alla sua filosofia (giudizio che, notiamo, era già corrente nel fascismo di sinistra, e che è poi servito da mediazione tra questa linea e la cultura gramsciana): mentre invece bisogna dire che è vero l'inverso, che la sua filosofia ha arrestato la sua critica del mondo contemporaneo e che, proseguendo questo discorso, ci si renderebbe conto che la sua mitizzazione dell'Europa 1871-1914 è stata conseguenza di questa limitazione, e che ha quindi origine nella sua filosofia e non nel suo spirito conservatore.

2. Ma qual è la radice ultima, nascosta, non dichiarata, di questa contraddizione? « Non si può infatti capire l'estetica se non si vorrà interpretarla come il tentativo di "proteggere" il De Sanctis: di eliminare la contraddizione essenziale dalla storia della letteratura del De Sanctis »

(*S.d.E.*, p. 164; ma è una tesi che in Noventa ricorre continuamente, sin dai primi articoli della « Riforma letteraria »).

Vi è dunque in Croce un'aspirazione al classicismo, ma quest'aspirazione è in contraddizione con la sua filosofia, e con la veduta del processo storico, come progresso nella liberazione dalla trascendenza che la sottende. La contraddizione diventa manifesta se si considera il carattere *obbligato* dei suoi giudizi di critica letteraria: Croce deve dire di Carducci esattamente quel che dice, dell'Ariosto esattamente quel che dice, di Dante esattamente quel che dice. C'è tra questi giudizi una concatenazione necessaria; non è che lo sviluppo della sua estetica dipenda dalla sua critica letteraria; si deve dire piuttosto che così le sue teorie estetiche, come i suoi giudizi letterari, dipendono dalla ragione riposta che si è detto. Perciò, a proposito dei secondi, Noventa parla di "pretesti". Poiché lo schema progressivo e modernista non vale per la storia del pensiero italiano, e non può neppure essere applicato alla storia della sua letteratura o della sua vita morale, e per Noventa non vale soprattutto per la presenza di Dante, avviene che la letteratura critica dei successori di De Sanctis diventa una letteratura di pretesti: « Gentile non ha mai letto poesie, o non le ha mai lette se non pensando ad altro: Croce le legge attentamente dopo aver pensato ad altro, e poi pensa ad altro e magari ad altre poesie, e poi scrive. [...] Gentile non ha mai parlato di Manzoni quanto a proposito di Manzoni, come Croce non ha mai parlato di Carducci quanto a proposito del Carducci, ecc. » (*N.d.N.*, pp. 177, 243). Nella cultura italiana che ha avuto inizio con la « Critica » e con « Leonardo » non si è mai parlato degli autori che in difesa di o contro qualcuno.

Ma, soprattutto: è in ragione di questa contraddizione che Croce si trova costretto a inventare « il concetto di una poesia come intuizione pura, come pura forma, estranea alla società, alla morale, al pensiero, alla storia » (*C.G.*, p. 68). In questo modo può salvare la veduta pro-

gressista della storia, col dichiarare l'impossibilità di parlare di progresso e di decadenza in poesia, perché i poeti sono inconfrontabili.

Nel riguardo della teoria l'errore di De Sanctis viene così mascherato, attraverso un obbligato eclettismo, rispetto a cui le critiche di Gentile sono logicamente senza replica. (L'esclusione dei concetti di progresso e di decadenza nella poesia « porterebbe alla graziosa conseguenza che un attributo dell'anima crociana si precipiterebbe sulle vie del progresso, e l'altro resterebbe a casa a fare il guardiano, con quale strazio dell'anima Dio solo lo sa » [*N.d.N*, p. 167].)

Arriva dunque, Croce, per questa via, a quella demolizione dell'ideale "Dante", che era necessaria perché il fantasma di De Maistre non minacciasse la *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis. Può arrivarci con le semplici parole con cui inizia la sua *Poesia di Dante*: « C'è ragione alcuna per la quale la poesia di Dante debba esser letta e giudicata con metodo diverso da quello di ogni altra poesia? » (*ivi*, pp. 138-139), ma a questa demolizione fatta in nome dell'idea che la maggiore o minore perfezione della poesia è indipendente dalla grandezza del contenuto, dunque dell'afilosoficità, dell'apoliticità, dell'amoralità dell'arte, deve corrispondere l'esaltazione dell'Ariosto. Basta considerare allora la vicinanza tra Ariosto e Ronsard, padre dei poeti puri, per intendere come la polemica di Croce contro la poesia pura non regga.

L'eclettismo di Croce deve dunque cedere rispetto alla poesia di Gentile; e se si considera il nesso tra la filosofia di Gentile e il fascismo, vediamo come la filosofia di Croce sia affatto inadeguata ad assolvere a quella critica dell'irrazionalismo di cui pure sentì così fortemente l'esigenza.

Si chiarisce così, per riferimento al suo pensiero, nel suo senso più letterale, il passo avanti citato secondo cui « fu impossibile alla miglior critica letteraria stroncare le matte pretese di una poesia, o non poesia, decadente, [...] come fu impossibile alla miglior critica filosofica e storica

stroncare le matte pretese di una politica, o non politica, decadente, che si vantava di inaugurare una nuova epoca nella storia del mondo ».

Gentile.

La tesi della "quasi identità" delle filosofie di Croce e di Gentile è la premessa a quella della sostanziale identità di fascismo e di antifascismo. È ciò che Noventa chiaramente avverte fin dal n. 22, ottobre 1938, della « Riforma letteraria »: « *Nel popolo italiano, cioè, non si poteva distinguere una minoranza di uomini violenti e incolti che dominasse su una minoranza o maggioranza di uomini colti. La punta estrema della cultura italiana era proprio nella minoranza dominatrice, era, nel senso più rigoroso del termine, la minoranza dominatrice.*

« L'unica prova seria del contrario era offerta da un esame, non abbastanza serio, della cultura filosofica italiana, dall'affermare, abbastanza giustamente, che la filosofia italiana era la punta estrema della nostra cultura fino alla grande guerra, ma nel riconoscere troppo frettolosamente il maggior rappresentante della filosofia italiana in Benedetto Croce.

« Bisognava dunque dimostrare che Benedetto Croce non era il maggior rappresentante della filosofia italiana fino alla grande guerra ed è ciò che noi abbiamo dimostrato nel nostro *Principio di una scienza nuova*, spiegando innanzi tutto che la filosofia crociana era una filosofia gentiliana meno rigorosa ».

Il Croce "storicista"[20] non ha dunque "superato"

[20] Il decennio tra il '30 e il '40 vuole rappresentare nella storia dello hegelismo italiano il tentativo di sostituzione dello "storicismo assoluto" crociano all'"idealismo assoluto" gentiliano: sostituzione il cui accento è virtuistico, nel senso noventiano. Il rilievo di ciò ha una grande importanza per definire la posizione di Gramsci, la cui prospettiva di pensiero è legata alla superiorità di questo "storicismo" sull'idealismo, e all'esigenza di renderlo coerente attraverso il marxismo.

Gentile. E sin dall'agosto 1937, nel n. 9 della «Riforma letteraria», Noventa richiama l'attenzione su due giudizi impliciti, rispettivamente di Gentile su Croce (nella dedica a Croce della *Teoria generale dello spirito come atto puro*) e di Croce su Gentile nella Postilla al capitolo centrale della *Logica* sull'identità di filosofia e di storia. In questo secondo testo (aggiunto, credo, nell'edizione della *Logica* del 1916) c'è infatti un passo (per la verità non sottolineato da Noventa) di estrema importanza sulla funzione decisiva, anche se successivamente negata, del pensiero di Gentile sulla formazione delle tesi fondamentali di Croce: «a vincere i pregiudizi e le astrattezze mi hanno aiutato grandemente [...] anche e soprattutto gli studi del mio carissimo amico Giovanni Gentile [...] intorno alla relazione tra filosofia e storia della filosofia [...], che io ho allargato nel rapporto tra filosofia e storia in genere» (*Logica* p. 221). Può esser prova del mancato superamento il fatto che Croce, nella sua polemica contro Gentile, motivata da un diverso concetto della storia contemporanea, non abbia potuto far altro che ricorrere all'estensione di una tesi che aveva elaborato sotto l'influenza di Gentile.

La "quasi identità" vuol dunque significare che il pensiero di Croce si risolve in un momento della costruzione della filosofia di Gentile; che perciò non può aver successo la sua resistenza al gentiliano "coraggio della conclusione assurda" (*C.G.*, p. 61); che infine non ha fondamento storico la presentazione crociana del rapporto con Gentile quale è delineato nella *Storia d'Italia*.

Tornando ora al passo del 1938, si vede chiaramente che cosa separi l'interpretazione del fascismo come "errore contro la cultura" da quella dell'"errore della cultura". La prima era fondata, allora, sull'idea della superiorità filosofica di Croce su Gentile, che coerentemente doveva portare a quel tale giudizio, comunque sfumato, sull'attualismo "cane morto"; e che è così il fondamento dell'interpretazione gramsciana come della neoilluministica. Per la seconda, invece, vale quel parallelismo perfetto di cui si

è detto. Si intende anche come questo lo porta a far propria la critica paretiana del virtuismo. È una critica riferibile a Gramsci, che per poter pensare di ritrovare il marxismo autentico a partire dalla cultura italiana deve far i conti anziché con Gentile (limitandosi a dire che il suo portare alle conseguenze estreme le premesse idealistiche conclude a una sorta di "secentismo" in cui le frasi fatte e le arguzie sostituiscono il pensiero[21]) col Croce passato, e per ragione dell'antifascismo, dall'idealismo allo storicismo, e deve mettere da parte il punto essenziale: che cioè alla sua forma di idealismo Gentile è stato condotto proprio dalla sua critica del marxismo. Il virtuismo equivale qui a sostituire la ricerca della coerenza dell'antifascismo alla critica filosofica, dunque l'ideologia alla filosofia (premessa della successiva, e quanto mai avversa agli intendimenti di Gramsci, invasione sociologica).

Però, perché la sua tesi possa acquistare pieno vigore, non basta mostrare che Croce non ha superato Gentile, o che la filosofia di Gentile è il punto d'arrivo di quella cultura italiana che, affermandosi ai primi del secolo contro il positivismo e contro la metafisica, e contro la porta lasciata socchiusa alla metafisica dal positivismo, riprende il programma di De Sanctis-Spaventa; e neppure accennare agli ostacoli insuperabili che incontra il marxismo quando vuole fare i conti con essa (perché, nonostante tutto, rappresenta un momento ulteriore al marxismo). Occorre soprattutto mostrare la necessità del rapporto tra il suo pensiero e il fascismo, e illustrare il carattere particolare di questo rapporto: portare la riflessione sul caso dell'unico grande intellettuale che *doveva*, per coerenza col suo pen-

[21] È il giudizio riportato da Togliatti nel discorso tenuto il 23 aprile 1949 all'Università di Torino, di conciliazione con la cultura universitaria. Il Noventa (*S.d.E.*, pp. 92-98) vi dà un'estrema importanza, domandando se Togliatti sappia esattamente cosa significhi questa maggiore consequenziarietà riconosciuta, a denti stretti, a Gentile: se si rende conto che essa, a rigore, porta alla sostituzione della tesi dell'"errore della cultura" a quella dell'"errore contro la cultura". La domanda rimase naturalmente senza risposta.

siero, aderire al fascismo (e non semplicemente collaborare con esso), e *doveva* mantenerglisi fedele sino alla fine.

Bisogna riconoscere che manca nell'opera di Noventa una analisi compiuta del rapporto tra attualismo e fascismo. Anche se i punti essenziali si trovino già segnati negli scritti della «Riforma letteraria», ovviamente per chi sappia leggerli, dato che non poteva allora parlare dell'identità tra l'errore della cultura idealistica e l'errore del fascismo.

Non che le critiche siano sostanzialmente diverse da quelle che sono sempre state mosse (misticismo, dunque negazione della distinzione; misticismo immanentistico, che conclude nel solipsismo e nell'attivismo; naturalismo presupposto, dunque decadentismo e irrazionalismo) ma assumono in lui un tutt'altro significato, in relazione al tratto che lo separa dalle ordinarie correnti italiane dello spiritualismo cristiano. Trattandosi per l'attualismo di una filosofia antintellettualistica, queste critiche perdono vigore quando siano tradotte in termini di filosofia speculativa: assumono forza invece soltanto se viste in relazione alla storia in cui esso si traduce, e al modo in cui si obiettiva.

Secondo Noventa, per Gentile solo Dio esiste, ma questo Dio non può amare; e piuttosto deve essere visto nel suo continuo processo di negazione e di oltrepassamento come un "assassino universale" (*N.d.N.*, p. 218). È chiaro come questa critica si colleghi alla presentazione ordinaria, e del resto corretta, della filosofia gentiliana come spinozismo separato dall'intellettualismo, e attinga sotto due riguardi un significato della più grande importanza. La critica spinoziana contro l'antropomorfismo del "Dio che ama" non può fermarsi, nel suo ultimo prolungamento, alla contrapposizione tra il Dio secondo la ragione e il Dio secondo l'immaginazione; deve invece concludere al "Dio principio di negatività", a una sorta di Dio assassino, e con ciò a una sorta di nuovo antropomorfismo; o al reale antropomorfismo, alla concezione, cioè, di Dio secondo l'immagine dell'uomo, visto come "separato da Dio". Inoltre: si può presentare la filosofia di Gentile come la con-

tinuazione dell'assunto hegeliano di oltrepassare lo spinozismo, pensando la totalità non più come sostanza, ma come soggetto e realizzando così la "filosofia cristiana"; di fatto, per il motivo che si è visto, essa rappresenta, e in ciò sta la sua grande importanza storica, l'autoconfutazione della "filosofia cristiana" nel senso hegeliano[22]. « O una sola anima o nessuna anima. [...] Tutti assassini quando ragionano, tutti assassinati quando amano. O idealisti assoluti o materialisti assoluti. Iisti » *(ivi)*. Rispunta cioè all'interno dell'attualismo il dualismo tra teoria e prassi: tutti sono assassini quando ragionano, cioè quando risolvono il molteplice nell'unico soggetto; sono assassinati, cioè ridotti a strumenti o a cose, nella vita pratica. "Iisti": è il termine usato da Noventa, invece del più comune solipsismo, per differenziare la sua critica da quella accademica corrente, e che sia diversa è innegabile.

L'iismo coincide con la massima esaltazione e insieme con la massima umiliazione o con l'annullamento dell'individuo. Esaltazione per un verso, poiché, essendo impossibile avvertire la presenza di altre anime intorno a noi, la coscienza dell'individuo viene trasformata in Dio, ma in un Dio "cosalizzante", così da ridurre a corpi (a oggetti, a strumenti) le altre anime; gli altri in quanto altri, sono natura, materia, eccetera. Ma per altro verso ogni soggetto è, per l'altro, natura, materia, strumento di creazione, eccetera.

Allo stesso risultato, ma anche a conseguenze più importanti arriviamo se al termine "altri" sostituiamo quello di "passato". Se leghiamo la parola "classico" all'idea di una perfezione realizzata e con quella di "romantico" ci riferiamo a chi crede che tutto ciò che è stato raggiunto non abbia valore, dobbiamo vedere in Gentile, in quanto filosofo del "passato è nulla per noi", « il più conseguente

[22] Questo non è detto espressamente da Noventa; ma corrisponde al suo pensiero. Per lo hegelismo come filosofia cristiana, in quanto superamento dello spinozismo, cfr. ad esempio i noti saggi di A. Kojève (*La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, trad. it., Einaudi, Torino 1948).

dei romantici» (*C.B.*, pp. 21-22). Aggiungerei a questo proposito il filosofo del trapasso dal romanticismo al decadentismo in quanto, vista in questo angolo, la sua filosofia è veramente la filosofia della risoluzione decadentistica della libertà in "libertà *da*". E, di nuovo, il solipsismo è la conseguenza rigorosa della tesi per cui il "passato è nulla": «il "tempo" è relativo a qualcuno di noi, non al "tutti". Quello che è il passato (o l'avvenire) di qualcuno, è il presente di qualche altro. Dire che il passato (o l'avvenire) è natura, materia, strumento di creazione, equivale dunque a negare l'anima altrui» *(ivi)*.

Si è arrivati insomma con l'attualismo al punto massimo dell'umiliazione protestante dell'individuo che deve naturalmente rovesciarsi nel punto massimo dell'individualismo, nel senso anarchico del termine (*ivi*, pp. 49 ss.). Non ci stupisce quindi se l'ultima parte dei *Calzoni di Beethoven* è quasi interamente dedicata a Maritain, in forma di citazione entusiastica; e soprattutto al Maritain dei *Tre Riformatori*, dato che la sua critica a Gentile effettivamente sembra svolgere, portando a conseguenze che abbracciano l'intero pensiero moderno (e anche se Noventa non lo dice esplicitamente, e ne sia consapevole forse solo parzialmente) il "da Lutero a Rousseau" di quest'opera[23]. È nel *Vescovo di Prato* che viene meglio messo in luce il naturalismo soggiacente all'attualismo e il suo conseguente decadentismo: «È vero che il cosiddetto idealismo, storicista o attualista, e in Italia crociano o gentiliano, non è una filosofia identica allo scetticismo: ma è una sua conseguenza. Gli scettici, incapaci di trovare la verità al di fuori di loro, diventando idealisti, se la fabbricano: l'uomo, l'atto del pensare umano, dello spirito umano diventa esso stesso la libertà, la verità, la storia; non ha più bisogno

[23] Nel senso che l'attualismo porta all'estremo i due temi correlativi della massima umiliazione e della massima esaltazione dell'individuo. Se Noventa apprezzò tanto i *Tre Riformatori*, è legittimo pensare vi abbia visto la critica di quella storia della filosofia, di cui l'attualismo è la filosofia.

di cercarle. Egli sa tutto: niente lo trascende: e non ha senso porsi il problema di una limitazione della sua libertà. [...] L'unica domanda che ci si può fare è se quest'uomo sia un individuo, o l'uomo in generale: perché se è un individuo, la sua libertà si risolve nell'arbitrio del singolo e nell'anarchia: se invece è l'uomo assoluto, la storia, eccetera, la sua libertà si risolve nella negazione dell'individuo e della persona, e nell'affermazione di una statolatria, tanto più coerente, quanto più universale nello spazio e nel tempo [...]; la dottrina cattolica non ammette che l'uomo sia un atomo disperso nel nulla, come vogliono gli scettici e gli indifferenti, né che sia il creatore dell'essere e neppure del suo essere, come vogliono gli adoratori dell'individuo e dell'uomo: che, secondo la dottrina cattolica, l'uomo è persona, le persone individuali umane sono creature di Dio, e dunque sono distinte da Dio, ma sono in relazione con Dio fine supremo di ogni vita spirituale» (pp. 56-57).

Dunque: l'idealismo italiano del nostro secolo presuppone lo scetticismo come risultato della dissoluzione, entro il naturalismo, dell'idea di verità. Presuppone la vittoria di naturalismo e di scetticismo su platonismo, ed è infatti questa la tesi costantemente affermata da Gentile: e il risultato è quel che già si è visto, o la deificazione, in quella particolare forma, dell'individuo, o la sua massima umiliazione. Ma quel che particolarmente importa, anche se questo punto in Noventa resti implicito, è l'esatta simmetria tra il processo della perdita dell'idea di verità in questa forma di idealismo e nel decadentismo, sotteso anch'esso da questo scetticismo conseguente al naturalismo. Il che spiega l'identità del punto d'arrivo, l'attivismo; per la retrocessione dei valori e degli altri soggetti a strumenti, a oggetti, eccetera, l'io non può affermarsi che in un continuo processo di oltrepassamento e di negazione; attivismo che è identico a "solipsismo vissuto", ove il termine "vissuto" è pleonastico, dato che il solipsismo non può essere che un atteggiamento vissuto, e non suscettibile di essere

oggettivato e pensato. Non può esserci riconoscimento delle persone individuali umane se non affermando la loro distinzione, che è insieme relazione, con Dio; ossia il principio creaturale.

Altrove parla (e questo è il tema della sua critica della "letteratura di casta") dell'« errore diabolico di tanta letteratura e di tanta arte che si dice moderna [...che] è proprio qui; in questa mancanza di rispetto per l'"oggetto", che è invece un soggetto, un soggetto inoggettivabile, o una moltitudine di soggetti inoggettivabili che lavorano con noi » (*N.d.N.*, p. 254). Ossia: la poesia cosiddetta moderna e l'idealismo soggettivistico sono accomunati nel portare alle estreme conseguenze lo stesso errore, quello che costituisce il "protestantesimo letterale" e che egli chiama la rivolta contro l'*oggetto*; e che meglio verrebbe detta rivolta contro il "primato dell'essere", o sostituzione della filosofia del primato dell'essere con la filosofia del primato dell'azione.

Ma torniamo al rapporto di necessità tra l'attualismo e il fascismo. L'affermazione che gli altri non esistono coincide con quella che « non solo gli altri sono corpi, ma sono il nostro stesso corpo, sul quale noi abbiamo tutti i diritti » (*N.d.N.*, p. 255). Non si affaccia qui precisamente la figura del capo totalitario? (E ricordo, naturalmente senza riferimenti all'attualismo, una definizione analoga di Georges Bataille.) Ma, d'altra parte, « un'anima è, in quanto le altre anime non sono per lei; ed è, in quanto non è per l'altre anime; è soggetto in quanto tutte le altre anime le sono oggetto ed è oggetto di tutte le altre anime » (*ivi*, p. 226). Non sembra essere espressa qui perfettamente la contraddizione insuperabile del fascismo? In quel suo esito per cui il Duce non poteva non trattare gli altri che come oggetti, e non poteva a sua volta essere visto che come forza, come strumento, eccetera, da coloro che collaboravano con lui; e non poteva non essere odiato dagli antifascisti, non semplicemente in quanto dittatore, o in quanto particolarmente feroce o egoisticamente avido (il che non era),

o in quanto persecutore in nome del fanatismo per un'idea, per sbagliata che fosse, ma proprio come forza spersonalizzatrice, e riducente il popolo al suo corpo, sul quale aveva tutti i diritti? È a questo punto che si manifesta compiutamente il senso dell'"errore della cultura".

Che a questa contraddizione Noventa abbia pensato, mi sembra assolutamente certo, dato il rapporto che stabiliva tra cultura idealistica e fascismo. Meno certo che, al tempo della «Riforma letteraria», l'abbia pensata come "insuperabile", date le curiose illusioni che si faceva sulle conseguenze spirituali della guerra d'Etiopia: per cui a rigore si dovrebbe dire che la sua rivista era "afascista", piuttosto che antifascista. Quel che mi sembra indubbio è che questa identità tra contraddizione dell'attualismo e contraddizione del fascismo non fu mai fissata con altrettanto rigore: e che gli studi ora in corso sul fascismo non possono che riscoprirla, non come verità parziale, ma come principio ordinatore.

La critica dell'errore del pensiero moderno coincide per Noventa con la riscoperta del cattolicesimo. Questo pensiero soggiace a un "vizio diabolico": «il vizio cioè che la Chiesa ha sempre denunciato e che consiste nell'identificazione di Dio e mondo, di Dio e uomo, di Dio e Tizio, di soggetto e oggetto, di anima e corpo, di spirito e materia» (*N.d.N.*, p. 234).

Il risultato è la frantumazione del superindividuale. Completamente contro le intenzioni dei loro autori: pochi filosofi come Gentile hanno avuto di mira una società ideale, una società delle anime, e si è visto ciò a cui ha concluso; pochi come Croce, la religione della libertà, ed essa si è rovesciata nella libertà *dalla* religione: la libertà da tutte le religioni. L'immanentismo è l'agente di questo rovesciamento.

Si può obiettare che Noventa ha avuto di mira in quegli anni tra il '34 e il '39 il solo idealismo, e se mai, lateralmente, Bergson; che ha lasciato da parte le altre correnti del pensiero europeo, e che in particolare è strano

il suo silenzio sull'esistenzialismo; che successivamente non ha aggiornato la sua cultura; che certe critiche, da lui giustamente avanzate allora, sono oggi scontate.

La risposta è assai facile. Il decennio tra il '30 e il '40 è il periodo della critica dell'idealismo; non solo in Italia, ma in generale in Europa. (Si pensi alla Francia e alla critica di quegli anni, alla forma che aveva assunto nel Brunschvicg.) Ora, lo si è visto, l'idealismo, e particolarmente l'italiano e l'attualista, era insieme esaltazione e annullamento dell'individuo: lo si poteva combattere centrando la critica prevalentemente sul primo o sul secondo aspetto. A diversità dell'esistenzialismo, che pur conosceva dai suoi anni tedeschi, Noventa la centrò sul primo: (oltre l'idealismo) « non è possibile concepire se non una filosofia, e più oltre una poesia, e più oltre una politica, e più oltre una religione, assolutamente classiche e cattoliche. Classiche: cioè nemiche di ogni individualismo. Cattoliche: cioè nemiche di ogni particolarismo. Assolutamente classiche e cattoliche: cioè, prima che di ogni altro popolo, se almeno è giusto che l'Europa viva, italiane » (*N.d.N.*, p. 293).

Nell'esistenzialismo doveva vedere una "crisi del e nel protestantesimo", cominciata non a caso nel protestante Kierkegaard; in quanto era crisi *nel* protestantesimo non poteva portare a risultati positivi; trasportata in Italia doveva risolversi, come infatti avvenne, o nello spiritualismo o nel marxismo o nel neoilluminismo. O, in altri termini, e per suggerire una veduta inedita, o quasi, e che da Noventa non fu mai enunciata, ma che ritengo vera e degna della maggior attenzione: nell'Ottocento si hanno, corrispondenti, le grandi crisi del protestantesimo con Kierkegaard, e del cattolicesimo post-tridentino con Gioberti (quando si sappia vedere, dietro certe apparenze e certa retorica, o anche certa astuzia e certi tratti non simpatici, il più profondo Gioberti), e Noventa vuole oltrepassare verso un cattolicesimo "assolutamente vero" e "dantesco", la crisi giobertiana. Quel che c'è di esigenza vera e giusta

nella crisi del protestantesimo deve trovarsi esaudita nel superamento della crisi del cattolicesimo.

D'altra parte siamo veramente usciti, nonostante esistenzialismo, marxismo, neopositivismo, neoilluminismo, eccetera, dall'orizzonte della cultura idealistica? Per l'attualismo la rivendicazione degli altri, nel senso della soggettività dell'individuo particolare e finito, si confonde con quella del molteplice; e quest'affermazione del molteplice è materialismo. Per Gentile, al di fuori dell'affermazione del soggetto unico, vale la sequenza materialismo, ateismo, atomismo, egoismo, eccetera. Se ora consideriamo i caratteri, teorici e pratici, del materialismo contemporaneo, vi troviamo esattamente l'attualismo rovesciato. Ossia, quelle filosofie di cui si è detto hanno trionfato dell'attualismo, costringendolo a rovesciarsi; ma l'attualismo ha trionfato a sua volta di esse, perché hanno dovuto arrestarsi a questo suo rovesciamento.

Si vede da ciò come il pensiero di Noventa non si risolva nelle conversazioni correnti degli anni tra il '30 e il '40; come il suo nucleo possa soltanto oggi diventare attuale; occorreva, infatti, al riguardo la consunzione, che è in atto, di certe forme di pensiero e di certe correlative interpretazioni della storia contemporanea.

Il "vuoto" della «Riforma letteraria».

Alle ambizioni altrettanto grandi che disinteressate di Noventa seguì il più completo degli insuccessi. Pure ebbe molti amici e sinceri, quanti ben di rado ne ha un intellettuale di scarso potere. Ma, osserva giustamente Rodolfo Quadrelli nell'ottimo saggio che ha premesso alla *Storia di una eresia*, essi «hanno molto amato l'uomo, abbastanza il poeta, niente affatto il filosofo» (pp. 26-27). Erano quei compagni con i quali preferiva essere dannato, piuttosto che essere salvo senza di loro. Non lo tradirono, la loro lealtà fu anzi perfetta. Ma si è già visto come fosse affatto

ingiustificata la confusione di Noventa tra la sua personale autocritica e quella della scuola torinese che doveva svolgersi in tutt'altro modo.

La sua sorte era quindi segnata. Per un intellettuale di direzione laica il giudizio era obbligato: il gentiluomo di antica tradizione cattolica veneta Giacomo Ca' Zorzi non si era completamente risolto nell'uomo e nel poeta moderno Noventa. Taceva nel momento in cui questi viveva e poetava; ma al momento della riflessione, scendeva di soffitta per cercare conciliazioni impossibili tra cattolicesimo e liberalismo e nuovo socialismo. E allora puntualmente, come per atto magico, comparivano tutte le figure dell'"ideologia italiana": tutti i motivi del pensiero della Restaurazione, il classicismo, il mito di Roma, il primato morale e civile. Esattamente tutti quei temi che già un grande dell'Ottocento, solo in questo tra i pensatori italiani, Carlo Cattaneo – è chiaro che non faccio questo nome a caso, come si vedrà oltre, – aveva criticato. Il caso Noventa sembra chiarirne la genesi: il loro carattere obbligato nella ricerca del compromesso col cattolicesimo post-tridentino; ricerca che può permanere anche negli spiriti più aperti e spregiudicati; che può riscontrarsi anche in pensatori decisamente laici, come, in forma fino a un certo punto nascosta, in Croce, e alquanto più chiara in Gentile.

Diventava altresì chiaro, per questi amici, come il pensatore a cui doveva riferirsi non potesse essere che Maritain: come quegli che, rompendo l'armatura del trattato, aveva cercato di far passare il tomismo da una posizione di difesa a una posizione di riconquista; e che poteva, oltre a tutto, attrarre per la sua bella forma letteraria.

L'affetto li portò generalmente a tacere di questi abbozzi filosofici e politici, per parlare della sua poesia, come se tra questa e il suo pensiero filosofico e la sua attività politica non intercorresse un rapporto necessario (quello che, invece, Pampaloni ha messo in luce). Dopo tutto, non vi era l'esempio di Croce che aveva scritto sulla poesia di Dante, mettendo completamente da parte la sua filosofia!

Noventa aveva parlato, a proposito di questo libro, del « tentativo rivoluzionario di Croce » (*N.d.N.*, pp. 134 ss.): è curioso osservare come sia rimasto tra le vittime di questo tentativo.

Oppure una formula del tipo « i suoi tentativi di saggista, di riformatore filosofico, di polemista politico, per sé non concludenti, si scioglievano nella sua poesia » bastava a distornare l'attenzione dalle scritture filosofiche e politiche; destinate ad apparire, rispetto a ciò che aveva trovato nella poesia la sua catarsi, forme di *divertissement.* O, ancora, si cercava una formula di *politesse.* E sia concesso ricordare la più fine ed elegante tra esse dovuta al maestro impareggiabile di belle maniere, Franco Antonicelli: « Le sue costruzioni sociali-filosofiche, le sue polemiche culturali, non presuppongono in realtà né contraddittori, né imitatori: sanno di appartatezza, di colloquio con sé, di irrepetibilità, segni tutti di forza originale ». Così, quella che per Noventa doveva essere una rivoluzione diventava pensiero troppo intimo perché fosse delicato discuterlo, né per contraddirlo, né per continuarlo! [24]

Gli insuccessi politici.

È facile spiegarli dopo quel che si è detto. Dobbiamo tuttavia aggiungere che, quanto acutamente Noventa ve-

[24] Effettivamente ho trovato le linee dell'obbligato giudizio duro della cultura laica soltanto in una recensione di GIORGIO ZAMPA al *Nulla di nuovo* (« L'Espresso », luglio 1960): « Questi scritti che non hanno nessun interesse di attualità [...]. Noventa dichiara la sua insofferenza verso Croce e Gobetti, assimilati nello stesso giudizio, espone il limite del tentativo di Gobetti e della scuola torinese [...]. Ma si sente che tutto questo rovello gira a vuoto. Anche la prosa, infatti, lascia l'impressione d'un vaniloquio disperato, sorretto da sofismi come quello che avrebbe impiegato cinquant'anni fa un discepolo di Acri ». È ben chiaro come un giudizio di tale natura sulla sua filosofia dovesse pure portare a una caratterizzazione errata della sua poesia: cfr. al limite, però coerente, il giudizio di G. De Robertis sulla « *medietas* che è suono più che sentimento, sentimento più che coscienza » (citato e criticato dal PAMPALONI, *scritto cit.*, p. 292).

deva in lontananza, altrettanto era miope rispetto agli avvenimenti vicini. Così da illudersi continuamente, dai tempi della « Riforma letteraria » sino all'episodio del vescovo di Prato, che fosse giunto il momento giusto per incarnare le sue idee.

Si illuse su una sua funzione demiurgica, e questa ambizione si tradusse invece nel completo isolamento. La mancata accettazione della solitudine (ma ne abbiamo visto la motivazione teorica) fu ragione che un'opera che sarebbe stata tra le maggiori del nostro secolo ci sia pervenuta in uno stato frammentario; che il suo autore non abbia raggiunto quella "grandezza" che fu la sua aspirazione costante.

Consideriamo questo necessario isolamento. Non poteva trovare ascolto presso i liberali, così per il suo antigiolittismo, in cui erano chiare le influenze sia di Gentile, sia di Gobetti, come per la sua critica al crocianesimo come per l'avversione a un liberalismo di tipo economicistico. Il partito democristiano doveva apparirgli "anticattolico" perché prigioniero, inizialmente, di un'idea anticattolica del cattolicesimo, quella che lo rappresentava come una religione necessariamente in contrasto col pensiero e col mondo moderno: anticattolicesimo coincidente con clericalismo (cfr., per esempio *C.G.*, pp. 34, 35, 72, 74). Insomma, nella sua presupposta, agli inizi (parliamo degli anni '45-'50); anche se non dichiaratamente affermata, negazione di ogni positività morale del mondo moderno, il partito dei cattolici doveva oscillare tra l'idea irraggiungibile della restaurazione teocratica (e, in fondo, l'impostazione dell'Università Cattolica, e il dossettismo che ne discendeva, non erano orientati in questo senso?) e una pratica del tutto priva di religiosità; e, correlativamente, confidava all'imperio del clero la parte religiosa della vita etico-politica, abbandonando al laicato la pura cura di un benessere temporale, nel senso di quel che abitualmente si suol chiamare guicciardinismo. Cioè, l'assenza di revisione ideale nel riguardo del mondo moderno lo costringe, nella pratica, a subirlo

senza reazione morale. E se l'"uomo del Guicciardini" fu una costruzione del De Sanctis, poteva essere compito di una certa mentalità cattolica portarlo alla realtà, in un orizzonte culturale italiano che restava, sullo sfondo, e nelle premesse prime, desanctisiano.

Perciò il partito democristiano doveva, come di fatto è accaduto, sempre più attenuare il suo carattere cattolico, e aumentare il suo carattere clericale. Di principi non vi si parla più, se non qualche volta in termini retorici, in ogni caso in forma di discorso che deve essere ristretto al minimo, mentre la politica effettuale viene risolta in termini di tecniche sociologiche e di tatticismi. E se clericalismo vuol dire politicizzazione del clero coincidente con la debolezza della religione e con la perdita dell'autorità morale del clero stesso, mai forse il fenomeno si è presentato in forma religiosamente così accentuata e religiosamente così pericolosa; perché tale politicizzazione coincide nelle sue conseguenze ultime con quella che oggi vien detta la "concezione orizzontale", volta alle realtà terrene, della vita religiosa. Normalmente vengono opposti clericalismo e modernismo; è invece da dire, all'opposto, che il modernismo discende direttamente da una concezione politica e mondana della vita religiosa, e si oppone al clericalismo al modo in cui un errore conseguente si oppone a un errore inconseguente; o che il clericalismo è la forma autoritaria e curiale e il modernismo la forma popolare (o, meglio, che si presenta come tale, non essendolo affatto) dello stesso errore; in tempo di democrazia è inevitabile che la forma modernista prevalga sulla forma curiale, come l'esperienza di ogni giorno attesta. E del resto, siccome quando c'è iato tra pensiero e vita bisogna a un certo momento adeguare la teoria alla pratica, non sorprende affatto il carattere modernista e filomodernista che la cultura della D.C., o il predominio culturale di alcune sue correnti, ha alimentato.

Tocchiamo qui un punto delicato: il rifiuto radicale di Noventa di confondersi coi modernisti, al momento stesso in cui non accetta di convertirsi (« Riforma letteraria »,

nn. 16-19, aprile-luglio 1938, pp. 8 ss.). Rifiuto che potrebbe essere svolto in forma di una critica *ante litteram* di quel cattolicesimo che ora si definisce postconciliare. Penso sia fuor di dubbio che avrebbe incondizionatamente approvato il chiarimento che Maritain espose del suo pensiero nel *Paysan de la Garonne.* Il passaggio del pensiero cattolico da una posizione di difesa a una posizione di riconquista, è esattamente l'opposto della modernizzazione del cattolicesimo; dell'adeguazione cioè del cattolicesimo all'una o all'altra visione laica del mondo moderno; dell'incrinamento modernista delle posizioni di difesa.

Neppure poteva concordare con la sinistra cattolica di quei primi anni del dopoguerra, dei Balbo e dei Rodano. Indubbiamente le affinità erano molte: la netta separazione di cattolicesimo così da clericalismo come da modernismo (almeno nell'intenzione, allora); l'idea che nel comunismo non bisognasse guardare alla formula, al mito, al simbolo; quello che esso avrebbe dovuto compiere per realizzarsi in Occidente, un salto qualitativo nel rigoroso senso del termine. Eppure, a guardar bene, un abisso li separava. Per i giovani di quella sinistra cattolica si trattava non già di allargare il socialismo revisionista, ma di criticarlo a partire dal comunismo. Pensavano essi a un comunismo che, proprio per conservare il suo valore di negazione rispetto alle altre filosofie laiciste o borghesi, e per non subordinarsi teoricamente e praticamente a esse, avrebbe dovuto autolimitarsi riducendosi a scienza della società; a una scienza, tuttavia, non filosoficamente neutrale, ma suscettibile di accordo solo con certe forme del pensiero cattolico, purificato a sua volta da un certo inadeguato spiritualismo; dunque al pensiero aristotelico-tomista. Per dirlo in una forma un po' brutale e senza le necessarie sfumature, nella conciliazione del cattolicesimo con i valori positivi del mondo moderno non trovava posto, per quella corrente, il liberalismo, marxianamente equiparato a ideologia della borghesia; e di qui anche la scarsa simpatia di quel gruppo per Maritain.

Né, chiaramente, si poteva riconoscere nel partito d'azione, nonostante l'amicizia, per la comune origine gobettiana, con molti dei suoi uomini, dato che nessuna posizione politica era portata a vedere con altrettanta intransigenza il fascismo come "errore contro la cultura".

Scarsa originalità mostra invece nel suo giudizio sul comunismo: le cui radici ultime sono gentiliane, e, derivatamente, gobettiane. Si ingannò, infatti, inizialmente sul significato filosofico del marxismo e del suo ateismo; ateismo che apparterrebbe alle formule, anzi ai "proverbi" dei comunisti, mentre non a tali formule si dovrebbe guardare, ma ai loro reali pensieri e alle loro azioni (*C.G.*, pp. 72-73). Non soltanto, per spiegare questa posizione, bisogna pensare all'antintellettualismo gentiliano, ma guardare oltre risalendo all'interpretazione che Gentile aveva dato del marxismo filosofico nel suo giovanile libro su Marx, poi dimenticato per molti anni, e che forse Noventa non aveva neppur letto, ma di cui si conosce l'importanza. Che cosa Gentile aveva fatto, se non distinguere il momento positivo del marxismo, visto nella filosofia della prassi, da un materialismo grossolano in cui Marx avrebbe ripensato la sua originale veduta filosofica? Credo di aver dimostrato come tutto l'attualismo sia nuclearmente contenuto nelle due opere giovanili di Gentile, il *Rosmini e Gioberti* e *La filosofia di Marx*; e come per lui il marxismo filosofico separato dal materialismo venisse a coincidere col giobertismo separato dal motivo platonico e trascendente, in modo che nel Gioberti rigorosamente interpretato nel suo aspetto di novità, si trovasse inverato il momento di verità del marxismo. *Mutatis*, trattandosi per Noventa della riaffermazione di un Gioberti cattolico e trascendentista, il ritmo del pensiero è strettamente simmetrico; tanto che egli può scrivere che il comunismo « è metà della nostra storia, metà del nostro cattolicesimo, metà di noi stessi: e noi non possiamo rinunciarvi » (*ivi*, p. 73). Riferendosi a una citazione di Gramsci, che « il cuore del ribelle è metà di Dio », Noventa pensa a una possibilità

prossima di inveramento cristiano del marxismo, e deplora che De Gasperi non sappia che cosa sia il comunismo (*ivi*, p. 72). Ma con ciò egli ha smarrito, o del tutto ignorato, il senso della grandezza dell'ateismo marxista, per una confusione tipicamente gentiliana, anche se non solo gentiliana, dell'ateismo con un grossolano materialismo e naturalismo, e non ha inteso il collegamento che c'è in Marx tra l'ateismo e il pensiero rivoluzionario, e in Lenin e nel successivo comunismo sui rapporti tra etica e politica. Egli si riferisce, almeno nei primi anni del dopoguerra, al libro di Gobetti sul *Paradosso dello spirito russo*, e ad altre sue pagine allora quasi introvabili sul significato della rivoluzione russa, da lui ripubblicate nel 1946. Gobetti resterebbe l'interprete, « in pagine splendide, quasi profetiche », della rivoluzione comunista (*ivi*, pp. 3, 19 ss., 120); a partire dalla sua tesi egli pensa di poter ribattere le obiezioni di uno dei critici, nel campo socialdemocratico, più acuti, come Sidney Hook.

Quale importanza ha questo errore nell'economia del pensiero di Noventa? Sotto un certo riguardo, scarsa: perché egli ha considerato la storia contemporanea nel versante italiano e fascista, mettendo in luce il perfetto parallelismo tra la situazione culturale e la situazione politica. Per questo aspetto ha indicato *la vera via di indagine per la storia contemporanea italiana*. L'aggiunta rispetto al marxismo sarebbe certamente servita a chiarire che questo parallelismo è valido per l'intera storia contemporanea, così che questa storia deve essere interpretata come "storia filosofica"; tuttavia il suo capitolo sulla storia italiana sarebbe rimasto intatto. Grande, invece, se la guardiamo sotto un altro angolo. Abbiamo infatti visto come il punto più debole del suo pensiero stia nell'idea del "protestantesimo" della filosofia moderna; inteso nel senso che il pensiero moderno sarebbe animato, anche nel linguaggio dell'errore, da una rivendicazione di valori cristiani, che il cattolicesimo ufficiale avrebbe lasciato cadere. Per questa veduta, c'erano due vie possibili per ritrovare il cattolicesimo

autentico e assolutamente vero: o partire dai suoi principi, rompendo il formulismo (lo pseudocattolicesimo); o partire dalla protesta, separandola dalla lettera (dal protestantesimo letterale). Erano due vie complementari, destinate a incontrarsi, quella di Maritain e la sua. Ognuno doveva stare, in questa via, al suo posto: onde il suo rifiuto di convertirsi, all'epoca della « Riforma letteraria ». Ora, l'approfondimento dell'ateismo marxiano, e del conseguente rapporto tra etica e politica, gli avrebbe mostrato come si tratti, per una linea del pensiero moderno, di qualcosa di ben diverso, indipendentemente da ogni giudizio valutativo, da una rivendicazione di disconosciuti valori cristiani.

Tuttavia, nel riguardo della pratica politica, un comunista non poteva certo pensare a un proficuo rapporto con chi metteva insieme, per il rinnovamento del socialismo, Gramsci, Gobetti e Rosselli (il tanto avversato da Togliatti, Rosselli!; *ivi*, p. 14) nel sottinteso della preminenza di Gobetti e della continuazione del suo pensiero come egli l'intendeva; per qualsiasi comunista, Gobetti era valido soltanto come introduzione a Gramsci, mentre Noventa pensava l'opposto, e intendeva riassorbire in un trasformato Gobetti la positività del pensiero di Gramsci. Al più, questo non poteva non metterlo in difficoltà con i socialdemocratici con cui collaborava in quei primi anni del dopoguerra. Dato che un socialdemocratico coerente non poteva, e non può, far propria un'interpretazione simile a quella di Sidney Hook, e non parlare della perversione non solo staliniana, ma già leniniana, del marxismo; e non sentirsi sconcertato dalle curiose osservazioni di Noventa sul progresso del marxismo da Marx a Lenin.

Si trattò, del resto, di un'illusione che durò poco, e presto Noventa tornò a un giudizio di tipo paretiano sulle rivoluzioni come fondazioni di nuove aristocrazie; che la Russia creata dalla rivoluzione è una nazione divisa in classi, che la distanza tra coloro che detengono in essa il potere economico e politico e coloro che lo subiscono è più grande che in ogni altro Paese, che la sua politica estera

è una politica di prestigio, di dominio, e di potenza (*H.P.*, pp. 24-25).

Ma procediamo con ordine nella storia di questi insuccessi. La prima tra queste illusioni riguardò la guerra di Etiopia: devo constatarlo con un dispiacere particolarmente profondo, dato che fu proprio l'emozione per quella guerra a determinarmi per l'antifascismo. Pure il fatto sussiste, e non resta che chiarirlo. Il contraccolpo spirituale di questa guerra sarebbe stato la scomparsa del "protestantesimo letterale" del De Sanctis e degli Spaventa e dei loro continuatori, e la conciliazione piena degli italiani («Riforma letteraria», n. 16-19, p. 61). Perché? Il protestantesimo letterale era cominciato in Italia con l'apologia, o il mito, desanctisiano di Machiavelli; ma questo mito è un mito decadente, nel senso che non può sorgere che in gruppi e in popoli in decadenza.

I filosofi precursori dei grandi Stati moderni «scrissero e meditarono le loro opere principali in letizia, credendo nell'avvenire della loro patria e nel proprio non disperandone», mentre invece Machiavelli lottava per una causa perduta (*ivi*, p. 32). Si direbbe che per Noventa, e qui si avrebbe un'osservazione degna di molta attenzione, il mito di Machiavelli torni puntualmente quando si tratta di combattere per una causa perduta, o quando il progresso di un popolo incontri una crisi. Così il passaggio dal mito di Dante al mito di Machiavelli si sarebbe avuto all'inizio della crisi o dell'errore del Risorgimento. E nella *Quinta risposta agli stranieri*, pubblicata nel n. 25 della «Riforma letteraria» (gennaio 1939), è facile leggere, dietro parole che suonano apparentemente elogio del fascismo, l'idea che con la svolta conseguente alla guerra d'Etiopia fascismo e antifascismo erano ormai finiti; dato che il fascismo era la politica di quel mondo di cui l'idealismo era la filosofia e l'idealismo non poteva più essere la filosofia del nuovo periodo storico, perché era la filosofia dell'attesa di una grandezza ancora assente, dell'aspirazione italiana, secondo le parole di De Sanctis, a non essere più ai secondi

posti. La forza delle cose e dei processi ideali avrebbe prevalso, insomma, su quelle che potevano essere, in quella impresa, le intenzioni consapevoli del fascismo. Non è certo da insistere su questo punto né da rilevare quanto Noventa si sbagliasse: si potrebbe al più raffrontare la sua illusione con quella di altri nobilissimi spiriti, e mai piegati al fascismo, come il grande storico Gaetano De Sanctis.

Le sue speranze potevano apparire meno utopiche nel dopoguerra, tanto più che si sentiva il vero erede del pensiero di Gobetti, separato dal virtuismo. E ritentò di nuovo, come nella prima gioventù, con i liberali a Venezia, con i socialisti a Torino, con non miglior esito. Fondò a Venezia il settimanale la «Gazzetta del Nord», che dal quarto numero recò il sottotitolo di «settimanale dei liberali cattolici». Ne uscirono ventisette numeri, dal 20 maggio 1946 al 22 febbraio 1947, ma certo non esercitò alcuna influenza né sui cattolici né sui liberali. Eppure è lì che si affermano le linee di una critica del fascismo non somigliante a nessun'altra, e la tesi dell'"errore della cultura"; che Noventa dichiara di ispirarsi a un'interpretazione della recente storia italiana diversissima da ogni altra, e tale da esigere una nuova filosofia; che questa diversa storia è capace di giudicare gli errori di tutti i nuovi politici «perché tutti i partiti hanno voluto finora soltanto combattere il fascismo come un delitto, e nessuno ha saputo ancora criticarlo come un errore» (gennaio 1947). Parole che possono oggi apparire profetiche: i germi della situazione presente, del "sistema" che accomuna tutti i partiti, erano già presenti nelle posizioni politiche di allora e dipendevano dalle varie e tutte inadeguate interpretazioni della storia recente italiana; tutte costrette dalla loro inadeguatezza a combattere il fascismo come un delitto, anziché criticarlo come un errore, e «combattere un errore come un delitto significa essere ancora immersi in quell'errore».

Non migliore successo ebbero i due periodici che fondò a Torino, «Il socialista moderno» (1949) e il «Giornale dei socialisti» (1951), e anzi qui si aggravano i suoi

errori pratici. Resta difficile rendersi conto perché non intendesse come fosse suo compito definire quella diversissima storia contemporanea, e come questa dovesse essere la sua politica; e invece abbia inteso agire sulle forze politiche esistenti, intervenendo là dove vedeva segni di crisi.

Per questa ragione, e altresì per esclusione, si orientò verso il partito socialista. Così salutò la scissione, credendo ravvisare nei socialdemocratici coloro che « non sanno, non fingono di sapere, ma cercano di sapere » che cosa possa essere il socialismo, dopo Lenin e Stalin, dopo fascismo e nazismo, dopo la guerra (*C.G.*, pp. 35-37); pensando però sempre a un'unificazione che sarebbe dovuta avvenire secondo le sue tesi.

Basta ora pensare alla sua veduta generale, secondo cui l'errore della cultura starebbe in un cattolicesimo che si contrappone a liberalismo, in un liberalismo che accetta la contrapposizione e ricerca le sue basi in un immanentismo filosofico di tipo idealistico, in un socialismo che del pari accetta la contrapposizione, ma alleandosi con le linee del pensiero laico che vanno da un positivismo agnostico alle varie forme di materialismo e di ateismo; che questi erano i partiti della vecchia Italia, di quella che ha trovato nel fascismo il suo epilogo; che andare veramente oltre il fascismo impone la necessità di un nuovo partito che deve scaturire « da un nuovo concetto non solo del socialismo, ma del cattolicismo e del liberalismo italiano, e cioè, in fondo, dell'unità e della civiltà europea » (*ivi*, p. 88); e secondo cui, infine, quel liberalsocialismo, di cui molto allora si parlava, e che voleva significare un superamento, in linea però di radicale laicismo, liberale del socialismo, rappresentava il massimo degli equivoci, come la più accanita difesa del "protestantesimo letterale", e come posizione che contraddice al socialismo per l'obbligazione a cui si trova costretta di parlare un diverso linguaggio per gli intellettuali e per il popolo: « [...] al modo stesso di quei liberali e di quei conservatori: non si avvicinano al popolo [...], non distinguono il popolo dal volgo. Adope-

rano col popolo un linguaggio facile, piatto e volgare, che solo il volgo è capace di intendere. Si rifiutano [...] a ogni "discriminazione dottrinale, filosofica e religiosa". Si rifiutano [...] di dire che cosa sia il socialismo [...] perché questo è un problema di dottrina, di filosofia e di religione che il volgo non intende» (*ivi*, p. 129).

Non c'era prodigio che potesse salvarlo dal totale insuccesso. Un partito può evolvere, ma secondo la sua tradizione. Un teorico può e deve aspettare che la realtà lo raggiunga, dimostrando irrefutabilmente la necessità di un partito nuovo. Ma non può davvero pensare a una vera e propria rivoluzione ideale in un partito quando le condizioni non siano mature. Gli stessi liberalsocialisti, quando hanno voluto esercitare una funzione nei partiti socialisti, si sono dovuti adattare al più scialbo dei linguaggi, oppure alla condizione di gregari inascoltati, o comunque di intrusi, qualche volta utilizzati, più spesso emarginati; oppure, nel caso di un antitradizionalismo pressoché fanatico, si sono portati a sostenere le più false, e deliberatamente false, contraffazioni del pensiero rivoluzionario, quelle gradite a una certa borghesia affatto separata dal popolo.

Il socialismo ha la sua cultura, genericamente positivistica: che può avere varietà di forme, dal positivismo agnostico a quello di tipo umanistico, a quello scientista (oggi, delle scienze umane); potrà affermare un marxismo di tipo positivistico, o anche rinunciare al marxismo, ma sempre in nome del positivismo. Non può recepire un classicismo e un cattolicesimo del tipo proposto da Noventa: non può neppure aprirsi una via verso di essi. Non può neppure riformarsi ascoltando la "voce sotterranea" del popolo, come chiedeva Noventa nel suo *Hyde Park* sull'unificazione socialista (novembre-dicembre 1956).

L'esclusione pratica dai partiti, e insieme la persistente aspirazione e illusione, coincise per lui con la mitizzazione della Resistenza, distinta e contrapposta all'antifascismo. Già nel 1947 aveva scritto: «Si è voluto misconoscere il fatto che, mentre gli antifascisti hanno combattuto

sì contro il fascismo, ma contro il fascismo come qualche cosa di estraneo a loro, gli uomini della Resistenza avevano combattuto prima ancora che contro il fascismo, contro se stessi. [...] L'antifascismo procede da un sapere, da una certezza. La Resistenza da un non sapere, da un dubbio. [...] E appunto perché l'antifascismo sa tutto, è tutto rivolto al passato, ma la Resistenza all'avvenire» (*C.G.*, pp. 101-102).

Le riscrive come sue ultime parole (o almeno le ultime che ci siano rimaste) in *Gott mit uns* (p. 127). Intende presentarsi come l'interprete ideale della Resistenza, contro gli identici fascismo e antifascismo, e contro la cultura ufficiale. Lo spirito della Resistenza, proteso verso l'avvenire, dovrà incontrare il suo pensiero.

Ahimè, lo sbaglio iniziale porta Noventa addirittura a cadere nella retorica nazionale delle guerre redentrici: il Risorgimento redentore, e tradito, la guerra mondiale redentrice, e tradita, la Resistenza redentrice, e tradita. Giudico un gran progresso che la contestazione abbia finalmente interrotto questo ciclo, non richiamandosi alla Resistenza tradita. E mi vengono in mente, a proposito delle guerre liberatrici, le opposte parole di Renato Serra nell'*Esame di coscienza di un letterato*: «La guerra non cambia nulla, assolutamente, nel mondo. [...] Non migliora, non redime, non cancella. [...] Non fa miracoli. Non paga i debiti, non lava i peccati» (in *Scritti*, I, p. 407, Firenze 1958). La guerra soltanto accelera il cammino di una crisi, sino a una malattia che può essere mortale; come possono esserlo ancor oggi per l'Europa le conseguenze delle due guerre mondiali.

Non si può chiedere alla Resistenza di essere stata quel che non fu; o, meglio, quel che *non poteva essere*. Fu un momento della seconda guerra mondiale, ed è in rapporto ad essa che deve essere intesa. Piuttosto che essere una rivoluzione fu un totalizzarsi della guerra mondiale che vietava la rivoluzione. Non abbiamo che da pensare alla rivoluzione russa o alla cinese: la prima, per realiz-

zarsi, importò che la Russia uscisse dalla prima guerra mondiale. La seconda fu contro Ciang Kai-shek che nella seconda figurava tra i "grandi", ed è più che dubbio sia stata favorita da Stalin.

Quanto alla Resistenza italiana, il suo senso storico è che il "fascio" non resse all'intervento nella seconda guerra mondiale e si frantumò nelle varie forme che unificava; così i collaborazionisti liberali raggiunsero i liberali antifascisti, i collaborazionisti cattolici i cattolici antifascisti, i fascisti di sinistra i socialisti, gli azionisti e i comunisti; i fascisti eversivi e fanatici costruirono l'ultima cittadella nella repubblica di Salò. In ragione dell'annullarsi delle legalità, alla caduta di un regime in cui monarchia e fascismo erano unificati, la Resistenza assunse nel nostro Paese, più chiaramente che altrove, l'aspetto di guerra civile; e come accade nelle guerre, ogni parte ebbe i suoi eroi e i suoi vili, i suoi ingenui e i suoi furbi, i suoi onesti e i suoi profittatori, eccetera; e come accade nelle guerre civili, si persistette, anche molto tempo dopo la sua conclusione, a dire che tutti i buoni stavano da una parte, tutti i cattivi dall'altra. Ma come Noventa può dire che gli uomini della Resistenza combattevano, prima che contro il fascismo, contro se stessi, o che la Resistenza procede da un non sapere, da un dubbio, quando, al contrario, la logica della guerra civile li portava a obiettivare fuori di sé il male, e a escludere la possibilità di dubbio su tale obiettivazione? Quanto poi alla questione se il fascismo fosse un delitto o piuttosto un errore, essa poteva sorgere in un antifascista libero da miti, perché non c'è dubbio che i resistenti non potevano sentire il fascismo che come un delitto, o anzi come l'unità di tutti i delitti, di modo che l'antifascismo si identificava con la virtù e il fascismo con il male, e la liberazione dalle radici del fascismo si confondeva con il miraggio di un mondo totalmente redento. O forse che egli poteva seriamente pensare a una Resistenza all'insegna delle sue due tesi che «il fascismo non è stato soltanto un errore o un delitto dei peggiori italiani,

ma un errore e un limite e qualche volta una colpa, dei migliori. Gli studi più seri di economia, di storia, di letteratura dell'ultimo cinquantennio si ispirarono, e si ispirano, alle teorie del fascismo » (*P.R.*, p. 105)?

Ed è anche chiara l'ingiustizia verso l'antifascismo. Perché bisogna pur riconoscere che, moralmente e non solo virtuisticamente, l'antifascismo era superiore alla Resistenza. Per un giovane del decennio tra il '30 e il '40, la scelta per l'antifascismo era la scelta per la giustizia, quando tutto sembrava invece annunciare la vittoria della forza. La Resistenza, almeno in Italia, si delineò invece quando ormai per la Germania le speranze di vittoria erano soltanto confidate alla scoperta di armi speciali in cui ben pochi, a quel tempo, credevano; e, nella prospettiva di guerra totale, la vittoria degli alleati comportava una trasformazione radicale a cui si trattava di adeguarsi. Non si vuol certo asserire con questo che per la maggior parte degli antifascisti – esclusi cioè quei pochissimi che pensarono a una resistenza non violenta – il partecipare a una Resistenza guerreggiata si sia presentato come un dovere morale. Resta però sempre che l'idea della Weil, sulla giustizia fuggiasca dal campo dei vincitori, non soffre eccezioni, e che la scelta per la Resistenza era pur *anche* scelta per i vincitori: nessuno poteva dunque impedire che in essa, accanto agli antifascisti per ragioni morali, si affollassero gli inseguitori del successo.

Ho parlato perciò degli sforzi di Noventa per rompere il muro della solitudine come di una "lotta contro le essenze". È da aggiungere che in questa lotta comparivano le tracce del suo originario interventismo e attualismo. Infatti, certamente senza ricordarlo nel momento in cui scriveva, ripeteva esattamente, a proposito della Resistenza, quel che Gentile aveva detto a proposito della prima guerra mondiale, e che coerentemente l'aveva portato al fascismo. Consideriamo questo passo: « Il nemico contro il quale la Resistenza popolare italiana combatteva non era soltanto l'ultimo fascismo e l'ultimo razzismo, ma l'*indif-*

ferenza popolare italiana dal Risorgimento in qua. [...] Si è voluto misconoscere il fatto che, mentre gli antifascisti hanno combattuto sì contro il fascismo, ma contro il fascismo come qualche cosa di estraneo a loro, gli uomini della Resistenza avevano combattuto, prima ancora che contro il fascismo, contro se stessi» (*C.G.*, p. 101).

Il riscontro con quel che Gentile aveva tante volte ripetuto è facilissimo e puntuale: non si ha che da considerare, ad esempio, quel che scrive in *Origini e dottrina del fascismo* (1928) sull'intervento del '15, non visto tanto contro un nemico esterno, ma come lotta tra le due anime, la risorgimentale e l'arcaica, presenti in ogni italiano, e contro il ritorno e la prevalenza della seconda, nell'ultimo quarto dell'Ottocento e nel periodo giolittiano, e l'indifferenza popolare. L'interpretazione della Resistenza, in questa identità di termini col giudizio di Gentile sulla prima guerra mondiale, serve a misurare quanto profonda sia stata in Noventa l'influenza gentiliana. Ma quel che soprattutto importa dire è come per questa via ricadesse in quella cultura che intendeva combattere.

Gobetti e la scuola torinese.

Sarei tentato di intitolare questo paragrafo: «Noventa comincia dove Gobetti finisce». Come egli, infatti, ha avuto più volte occasione di affermare (per esempio nell'introduzione del '50 a *N.d.N.*), nel secondo dopoguerra gli errori della scuola torinese sono diventati quelli della cultura ufficiale italiana: intendo, di quella cultura che non resta chiusa in se stessa, ma agisce sui giudizi storici e su quelli pratici. Potremmo dire che al binomio De Sanctis-Spaventa e a quello Croce-Gentile si è sostituito il Gobetti-Gramsci: e anche quanto deriva da culture straniere è stato generalmente recepito in forme che, almeno in quanto alle origini, risalgono a quella Torino del primo dopoguerra. Spero non mi si voglia obiettare che rispetto all'organizza-

zione sistematica di Croce gli scritti di Gobetti sono semplici abbozzi; intendo dire che la cultura italiana nel progressivo abbandono di Gentile, nella ripresa di Gentile tra il '30 e '40, nel successivo suo abbandono per le varie linee del neoilluminismo del dopoguerra, ha continuato a dipanare quel gomitolo i cui primi fili erano stati svolti da Gobetti: tutta la cultura laicista di sinistra sorge nell'orizzonte di una veduta della storia contemporanea, i cui primi lineamenti si trovano già in Gobetti. Il parallelismo esatto tra la situazione culturale e la situazione politica continua anche nel periodo postfascista; anche per questa "nuova cultura" vale il rapporto di cui si è detto tra cultura idealistica e fascismo. Non meraviglia dunque che sia al presente in crisi. È stata la vera cultura di quel che oggi suol venire detto "sistema", ed è entrata in crisi col "sistema". Non parlo, si badi, a questo punto, di opposizione di destra o di sinistra: parlo di un'insoddisfazione che precede le formulazioni, siano esse tradizionaliste o rivoluzionarie, o rivoluzionarie in nome dell'eterno o in nome dell'avvenire.

Come già ho detto, la critica di Noventa a Gobetti è di tipo paretiano: è il "virtuismo" che impedisce di riconoscere la sostanziale identità e continuità di fascismo e di antifascismo; il fatto che il fascismo fosse la politica di quel mondo di cui l'idealismo era la filosofia; la quasi identità tra la filosofia di Croce e di Gentile; la continuità tra la cultura neoilluministica e neopositivistica, e la neomarxistica, con l'idealismo. Il limite, invece, della sua critica, che lo portò a quella serie di errori che si sono detti, fu nel non intendere che questo virtuismo fosse *obbligato*. Per chiarire questo punto occorre definire il rapporto di Gobetti con Gentile e il carattere della sua antitesi mortale con Mussolini.

La conquista idealistica della cultura torinese avvenne nell'immediato dopoguerra. Le tracce della sua influenza sono, negli anni precedenti, pressoché impercettibili: il Croce che collabora al « Giornale storico della letteratura

italiana » è il Croce erudito, ed è visto come erudito dagli studiosi torinesi. Avvenne sotto l'insegna dell'attualismo, e dell'idealismo militante de « La Voce ». C'è un punto che occorre dunque tener presente e che forse non ci è facile rivivere attraverso la lettura delle sue opere strettamente filosofiche, così lontane nel linguaggio dalle abitudini intellettuali di oggi: l'enorme successo, oscurante completamente quello di Croce, che Gentile ebbe presso i giovani che si affacciavano alla vita in quegli anni. Non era limitato alle città dove aveva insegnato, né agli studiosi di pura filosofia. Rispetto al suo insegnamento, ricordiamo che da quello di Palermo venne Omodeo rimasto gentiliano nella mentalità anche dopo l'accostamento, esso pure moralistico, a Croce; da quello di Pisa, in atteggiamento analogo, Luigi Russo (ma non è certo un caso che l'uno e l'altro si siano separati politicamente da Croce nel secondo dopoguerra). Riguardo poi al successo delle sue lezioni romane, dalla fine del '17, si deve parlare di un'analogia con quelle di Hegel a Berlino; l'attualismo sembrava segnare il culmine del processo storico del pensiero dei primordi dalla filosofia greca in poi. A Torino impregnava l'atmosfera de « L'Ordine Nuovo », anche nella parte più direttamente legata alla lotta politica. Nell'unico incontro che ebbi con Angelo Tasca, questi mi disse che « allora eravamo tutti gentiliani, per nulla crociani », e si riferiva particolarmente a Gramsci. D'altra parte ho già accennato come sia difficilmente pensabile che Gramsci potesse arrivare alla sua "riscoperta senza testi" del marxismo filosofico, senza il punto di partenza nell'unità gentiliana della teoria e della prassi.

Non è un paradosso affermare che la filosofia di Gramsci è, quando consideriamo il suo processo di formazione, la più riuscita fra le tante sintesi tentate tra il '20 e il '40 tra il pensiero di Croce e quello di Gentile: la critica di Croce a Gentile in nome dello storicismo gli servì per affermare che l'unità della teoria e della prassi poteva coerentemente essere realizzata nel marxismo e non nell'idea-

lismo; nella linea proprio di quel processo per sintesi che Noventa invece rifiutava come condizionato da un'accettazione previa della veduta desanctisiana-spaventiana sulla storia del pensiero italiano. Insomma, il tentativo italiano di raggiungere l'immanenza assoluta attraverso l'idealismo, portava per lui a una dualità inconciliabile di posizioni, riconfermando con ciò la critica marxiana dell'idealismo. Ma, in fondo, è sempre Gentile a prevalere: all'inizio e al termine in cui, se si guarda all'aspetto rigorosamente filosofico, e all'ambito della filosofia italiana, non si ha tanto una continuazione di Croce, quanto una riaffermazione di Gentile *dopo* Croce.

Ma veniamo alla questione dell'attualismo di Gobetti. È noto come in una sua lettera a Lombardo-Radice del 18 gennaio 1923 (*I miei conti con l'idealismo attuale*, ora in *Opere complete*, I, pp. 441-448, Torino 1960) abbia risolutamente negato di essere stato gentiliano e d'aver cangiato pensiero riguardo a Gentile, in occasione, e a motivo, della sua adesione al fascismo. Però i testi parlano altrimenti, e altrimenti parla anche la lettura dei suoi scritti, se la si volesse sottoporre a un esame stilistico. Consideriamo infatti i suoi saggi espressamente filosofici. A leggerli nel loro ordine cronologico, è agevole comprendere come egli intenda rifare per il Piemonte esattamente il lavoro già compiuto da Gentile per il pensiero meridionale e il processo che aveva condotto a Spaventa. Il primo, datato 15 ottobre 1920, riguarda infatti il filosofo piemontese Giovanni Maria Bertini, e il suo passaggio dal cattolicesimo al razionalismo; vi leggiamo che da lui, come da Spaventa, sono stati affermati «i due pensieri vitali della filosofia moderna: il liberalismo e la razionalità», e che le conclusioni sono simili, benché originale sia stato il cammino del Bertini perché «...mentre B. Spaventa criticava la vecchia ontologia dal punto di vista del suo hegelismo, il Bertini muove come punto di partenza dall'ontologia stessa e ne vien facendo la critica interna, sino a respingerla quando ne ha prodotto la dissoluzione» (*Opere*, II,

p. 170); e la filosofia di Bertini era stata preparata da Luigi Ornato, pensatore che non lasciò nulla di scritto, oltre una traduzione dei *Ricordi* di Marco Aurelio, ma che fu per il Bertini una specie di Socrate. Su questo episodio Ornato-Bertini, il Gobetti torna continuamente, sicché il numero delle citazioni di Ornato pareggia, se non è addirittura superiore, quelle dei maestri a cui guardava, Croce e almeno nel primo momento Gentile, e il modello dell'organizzatore culturale Prezzolini. La ragione si intende: come per Spaventa-Gentile lo hegelismo non era merce di importazione, ma si innestava nel tronco della cultura meridionale, così per Gobetti l'unificazione della cultura italiana compiuta dal pensiero idealistico non si sovrapponeva alla cultura piemontese, che era anch'essa in marcia nella direzione della riforma dello hegelismo. E v'è un'altra ragione ancora: effettivamente nel pensiero del Bertini viene in crisi quella linea di pensiero ontologistico-malebranchiano, che era stata prevalente nella cultura savoiardo-piemontese e che si era, sia pur variamente, espressa in filosofi come Gerdil, De Maistre e Gioberti. Il pensiero successivo, dal '70 in poi (il periodo del grande successo del Graf), era stato dominato dal pessimismo di una fede perduta, da una nostalgia del passato, e dall'aspirazione a una nuova fede religiosa, sempre in senso trascendente; pessimismo, nostalgia e aspirazione che dimostravano la dipendenza dalla fase antecedente. Nell'interesse, sia pur segnato da una certa tendenziosità, per l'Ornato e per il Bertini, il non ancora ventenne Gobetti manifestava qualità eccezionali di strategia culturale: d'un solo colpo, attraverso il parallelo Spaventa-Bertini, mostrava che l'incontro del pensiero piemontese con la cultura hegeliana meridionale avveniva *inter pares* e liquidava il periodo successivo della cultura piemontese per cui (a parte la facoltà di legge di Torino, e gli Einaudi e i Ruffini) non dimostrò apprezzamento. Ora, oltre al fatto che l'Ornato e il Bertini erano stati probabilmente rivelati al Gobetti dalle *Origini della filosofia contemporanea in Italia* di Gentile, importa osservare come

il rapporto venga stabilito tra Spaventa, maestro di Gentile e non di Croce, e Bertini. Nient'altro poi che esercizi di attualismo sono i brevi saggi su *La filosofia di Laberthonnière* (*ivi*, p. 677) e su *Maurizio Blondel* (*ivi*, p. 681), in cui viene visto nell'antintellettualismo il valore della filosofia francese contemporanea, è esposto con precisione il significato che la filosofia dell'azione ebbe per Gentile, ed è ripreso da Gentile il giudizio sul modernismo italiano, fenomeno fuor di stagione perché già esaurito nell'opera di « Ornato, Gioberti, Lambruschini, Bertini », mentre altro significato aveva nella Francia dei primi anni del '900. Più significativo è lo scritto che il 18 aprile 1922 dedica alla *Visione greca della vita*; vi troviamo un attualismo senza il momento della filosofia cristiana, assai simile a quello dei discepoli di sinistra di Gentile. C'è poi l'articolo de « L'Ordine Nuovo » su Gentile, del 10 febbraio 1921; è vero che nella lettera a Lombardo-Radice cerca di svalutarlo come scritto di « grossa propaganda » per una serie di conferenze che si sarebbero tenute a Torino (*ivi*, p. 446), ma la sua lettura non dà certo quest'impressione: perché, nell'opera comune della « Critica », Gentile viene visto come il filosofo, mentre Croce attendeva alla « rivalutazione della letteratura e della storiografia italiana » (*ivi*, p. 677), e definito come il pensatore che « ha fatto scendere (anzi, meglio, salire) la filosofia dalle astruserie professionali nell'immensa concretezza della vita »; vi viene anche curiosamente segnalata « *La filosofia di Marx*, ottima rivalutazione critica » (*ivi*, p. 681).

È quindi curioso, o non lo è per nulla, che le dichiarazioni antigentiliane compaiano in continuo crescendo, in relazione, inizialmente, al timore della collusione di Gentile col nazionalismo, e poi soprattutto dopo la marcia su Roma. La prima di esse, infatti – e se ne osservi il tono moderato –, è, mi sembra, ne « La Rivoluzione Liberale » del 25 ottobre 1922: « Io temo, da qualche tempo, che nel gentilesimo (non in Gentile uomo che è così simpatico, rude cattolico, intransigente, settario; ma nel Gentile dei

Discorsi di religione e di *Dopo la vittoria*, che è poi una sola cosa col Gentile nazionalista) ci siano tutte le premesse per il perfetto dannunzianesimo» (I, p. 413). Ben più duro è il giudizio del 2 novembre 1922, dopo l'accettazione di Gentile di partecipare al ministero fascista: «C'è il caso Gentile. [...] Non da oggi pensiamo che Gentile appartenga all'"altra Italia". All'ora della distinzione tra società e retorica ha voluto essere fedele a se stesso. Non saremo noi a pentircene. Da un pezzo pensiamo che la *religione dell'attualismo* sia una piccola setta che ha rinnegato tutta la serietà dell'insegnamento crociano» (*ivi*, p. 419), onde i frequenti accenni successivi a un tentativo di giustificazione teorica della superiorità crociana. Il che non dispensa dall'osservare come la più chiara definizione filosofica di Gobetti, affermata ancora nella lettera a Lombardo-Radice come dichiarazione di rottura con l'attualismo, sia... invece redatta nei termini dell'antintellettualismo gentiliano: «Se la filosofia è storia, perché la filosofia? È la domanda con cui gli immanentisti hanno liquidato la trascendenza: se il mondo è Dio, perché Dio? Perché il sistema, quando crediamo solo più al problema? Se la filosofia si identifica con la storia, non c'è più filosofia fuor dello svolgimento e della risoluzione dei problemi dell'esperienza attuale» (*ivi*, p. 447).

Le tracce gentiliane continuano a essere ben visibili negli scritti successivi di maggior impegno. Consideriamo l'incompiuto *Risorgimento senza eroi*; credo si possa dire sia la trasformazione, dopo l'insuccesso politico, di un libro sul pensiero piemontese, pensato come orientato verso quella confluenza con lo hegelismo che sarebbe stata preparata dall'Ornato e avrebbe trovato espressione nel Bertini. La sconfitta lo trasformò nella ricerca dei suoi precursori, nella storia degli eretici piemontesi "da Radicati a Gobetti" e nella proposta di una serie di monografie che furono poi svolte dalla storiografia successiva[25].

[25] È giudizio consueto che l'eroe del *Risorgimento senza eroi* sia Cavour. Ed è un giudizio vero se si pensa, per esempio, all'affermazione

Ma, anche qui, l'impianto è reso possibile dalla storiografia di Gentile. Dipende infatti dal *Rosmini e Gioberti* di Gentile quel giudizio su Gerdil che, praticamente, lo esclude dalla storia della filosofia, con la conseguenza di far apparire la continuazione della linea ontologistico-malebranchiana come pura posizione di resistenza: a cui segue lo strano preconcetto per cui si pensa si possa parlare del Piemonte senza il minimo accenno alla Savoia, come se l'unità savoiardo-piemontese non fosse mai esistita. Derivato di necessità dall'idea che mai vi sia stata una cultura savoiardo-piemontese, con caratteri particolari irreducibili così alla francese, come a quella delle altre regioni italiane, e che è segnato appunto dalla linea a cui ho fatto cenno; di modo che di De Maistre non si parla, quasi che, come savoiardo, appartenesse alla cultura francese. Giudizio che, come mi fu detto da Etienne Gilson, non sarebbe condiviso da alcuno studioso francese.

Di pari ispirazione gentiliana è il suo giudizio sulla rivoluzione russa, primo riconoscimento, in Italia, se non vado errato, della sua positività da parte di uno scrittore non comunista. Si sintetizza in due giudizi, il primo alla data del 25 luglio 1919 (I, pp. 152-153), il secondo del 20 febbraio 1921 (*ivi*, pp. 197-201). Per il primo, «l'opera di Lenin e di Trockij rappresenta questo. In fondo è

che «egli è lo spirito provvidenziale, l'originalità del Risorgimento» (I, p. 32). Ma quale Cavour? Penso che il libro, rimasto incompleto, dovesse terminare al secondo saggio, inedito, ma datato febbraio 1923, sul Bertini, che effettivamente figura come ultimo (a parte due scritti sulla *Storia della scuola in Piemonte prima del 1844*) nell'edizione Caramella. Ora, il Bertini vi viene visto come il migliore interprete, a lunga scadenza, dello spirito della politica religiosa cavouriana nei suoi scritti anticattolici, *La questione religiosa* (1861) e *Il Vaticano e lo Stato* (1876). Ossia tale politica, apparentemente conciliativa o cattolico-liberale, in realtà «presupponeva il formarsi di una corrente di pensiero che osasse in sede filosofica dar battaglia e sconfiggere coi mezzi della dialettica un'ideologia di cui si veniva in sede politica preparando la liquidazione a lunga scadenza [...]. Se l'eresia veniva a patto col dogma non poteva però lasciar supporre corrotta la propria natura ideale» (II, p. 225). Ma si è vista la via attualista attraverso cui Gobetti aveva riscoperto Bertini; che, probabilmente, continuò sempre a essere pensato da lui come l'ultimo degli eretici piemontesi a cui intendeva collegarsi.

la negazione del socialismo e un'affermazione e un'esaltazione di liberalismo. La storia dovrà riconoscerlo. Sono morti lo czarismo e la mentalità czarista. La Russia si eleva al livello dei Paesi occidentali. E questi non riescono più a comprenderlo »; il secondo è un inno al genio di Trockij e al suo volontarismo, e contiene la promessa di futuri studi sullo spirito russo, quali premesse per intendere la rivoluzione.

Marxismo sconfitto, dunque, liberalismo trionfante, se anche in una forma e attraverso un'ideologia inadeguata in Paesi europei. La prima parte del giudizio, nel senso del carattere non marxistico della rivoluzione russa, era comune agli scrittori socialdemocratici di allora, e infatti Gobetti non manca di riferirsi al giudizio di Mondolfo (I, p. 142). La seconda, invece, e l'importante, è di derivazione gentiliana; è uno tra i possibili giudizi che potevano essere pronunziati sulla rivoluzione russa sullo sfondo del pensiero attualista, e che furono infatti poi ritrovati dai discepoli di Gentile. Liberalismo viene, cioè, fatto sinonimo di immanentismo, e immanentismo di primato dell'azione: in questa equazione di senso tipicamente attualista si riassume l'intero pensiero di Gobetti. (« Il nostro problema è morale e politico: la nostra filosofia santifica i valori della pratica; il tutto si riduce a un criterio di responsabilità umana; se la lotta terrena è la sola realtà ognuno vale in quanto agisce e siamo noi che facciamo la nostra storia » [II, p. 705].) È noto come Gentile nel suo giovanile libro su Marx rifiutasse il marxismo come materialismo, ma ne accettasse e ne svolgesse il tema della filosofia della prassi e successivamente identificasse il liberalismo con la posizione filosofica corrispettiva a questa filosofia. Facile era dunque per Gobetti giungere alla tesi secondo cui i rivoluzionari russi, se anche si servivano di formule marxiste, agivano secondo una filosofia superiore in cui lo spirito del marxismo si trovava "inverato", e la lettera delle formule marxiste si trovava ridotta a strumento ideologico, materialismo finendo col significare, in quella cultura non an-

cora giunta al livello maturo della modernità, immanentismo, e il volontarismo di Trockij rappresentando la confutazione pratica di tale identificazione. Ma di filosofie che rappresentassero l'"inveramento" e non la "revisione" del marxismo non vi era allora che l'attualismo; e Gentile trionfava su Mondolfo, che doveva, in quegli anni, ridursi a teorico del socialismo turatiano; così che la critica socialdemocratica diventa per lui la riprova del carattere liberale della rivoluzione russa.

Ne venne fuori, come si sa, il meno profetico e il meno storico dei libri che siano stati scritti sulla rivoluzione russa. Tutte le sue tesi sono state contraddette così dall'informazione critica come dalla storia effettuale. Gobetti poteva esaltare il comunismo russo e parlare della sua funzione liberale, in quanto i suoi giudizi si accompagnavano con la svalutazione del marxismo come filosofia, operata da Lenin che l'avrebbe ridotto a mito, o, come oggi si preferirebbe dire, a ideologia. Ora si sa invece che Lenin si preparò alla rivoluzione russa approfondendo il marxismo filosofico e commentando e postillando, in questo intento, la logica di Hegel; si sa che il filosofo e il politico in lui non si distinguono, e che era per lui impossibile pensare a una rivoluzione mondiale senza una verità filosofica universale. Il marxismo, anziché essere per lui il simbolo di una volontà di progresso che avrebbe adeguato la Russia alla civiltà occidentale, era una nuova prassi della filosofia; l'opera che con lui prendeva inizio, anziché rappresentare la ricerca di tale adeguazione, significava esattamente l'opposto, la controespansione della Russia nei riguardi dell'Occidente.

Ma, errori a parte, resta che dal punto di vista del revisionismo, la rivoluzione russa non era marxismo, e non era neanche rivoluzione liberale. Solo dal punto di vista dell'inveramento del marxismo – linea iniziata da Gentile, e che aveva allora in Gentile l'unico rappresentante – poteva venire definita come rivoluzione liberale. Si vede dunque come nulla permetta di presumere, e tutto anzi porti a escludere, che egli avrebbe successivamente aderito al

comunismo, perché la rivoluzione russa ha pur sempre per lui un limite, l'assenza di consapevolezza del suo carattere non marxista, ma liberale, sicché non avrebbe senso trasferirne il modello nei Paesi occidentali.

Questo lungo *excursus* era necessario per intendere esattamente il significato e misurare la portata della critica di virtuismo.

Occorre però ancora un accenno sull'antitesi tra Mussolini e Gobetti. Un'opposizione così estrema da personificare nell'avversario il principio del male, da escludere il passaggio al giudizio storico come appunto avviene negli interpreti del fascismo di derivazione gobettiana[26] non è possibile che tra fratelli nemici: cioè quando l'opposizione radicale su un punto si accompagni con la vicinanza sugli altri. Mussolini e Gobetti hanno in comune l'idea che la guerra debba sbocciare in una rivoluzione e in un rinnovamento radicale, quello della rottura con l'Italia prebellica, il fondamentale anticattolicesimo; entrambi pensano a una rivoluzione che vada oltre la forma marxleninista, e ciò perché concordano nell'accettazione della critica idealistica del marxismo. Che cosa dunque li oppone? Mussolini è per Gobetti il rivoluzionario che tradisce perché viene a compromesso con quei mali che sono radicati nella tradizione italiana, dalla Controriforma in poi; rinuncia cioè al-

[26] Si veda, ad esempio, questo giudizio di uno storico così notevole, acuto e misurato come Nino Valeri. Nel suo scritto *La marcia su Roma*, in AA.VV., *Fascismo e antifascismo (1918-1936)*, I, Milano 1962, si domanda se il fascismo italiano non sia stato « l'ultima esplosione di un male radicato negli italiani, fatto di abitudine all'insubordinazione, di mancanza di senso civico, di gusto di imbrogliare il governo, qualunque governo, di assenteismo, di corruzione, di vizi, cioè, nati da secoli di governo dispotico e trasfigurati dalla retorica di milioni di dannunziani disoccupati e avventurosi ». Ove sono da notare: *a)* l'opposizione di tipo gnostico (vecchia Italia-nuova Italia), caratteristica del pensiero rivoluzionario comune al fascismo e all'antifascismo gobettiano (è altresì da notare come sia Mussolini che Gobetti limitarono all'Italia il loro orizzonte rivoluzionario), che rende impossibile un vero giudizio storico sul fascismo; *b)* altresì ostacolato dalla connessa tipica connotazione apocalittica della parola "ultima"; *c)* la netta derivazione gobettiana del giudizio sul fascismo e sulla trasfigurazione dannunziana dell'insieme dei radicali mali italiani.

la virtù da Gobetti più apprezzata, l'intransigenza. È l'uomo che si mette nella scia del giolittismo, coprendola, con una maschera eroica ricavata da D'Annunzio. Per il salveminiano Gobetti c'è un'unità Giolitti-Mussolini, nel senso che Mussolini porta al limite, appunto attraverso la mistificazione del volontarismo, attraverso il falso linguaggio di un volontarismo eroico, gli aspetti deteriori del giolittismo. E Gentile diventa così il filosofo retore che copre ideologicamente questa operazione: i giudizi che Gobetti porta su di lui dopo la marcia su Roma discendono tutti da questa idea (è il retore sotto la falsa sembianza del filosofo).

Si trattava in realtà di quella rottura tra etica e politica che è essenziale all'idea di rivoluzione, e per cui si è giustamente parlato (per esempio dall'Ellul, *Autopsie de la révolution*, 1969) del tradimento necessario per la sua riuscita. Rispetto all'opposizione di Mussolini e di Gobetti, si potrebbe pensare, per un'analogia, a quella che intercorre tra Stalin e Trockij. Il Mussolini politico non poteva non accedere al compromesso con l'italiano reale per radicare il suo tentativo rivoluzionario.

Gli uomini proposti da « La Voce » come guida della nuova Italia erano Mussolini mitizzato, sin dal dicembre 1913, come l'*Uomo*, vale a dire come personalità cosmico-storica, e Gentile. Ma erano sopravvenuti la rivoluzione russa, la trasformazione, negli anni di guerra, di Torino nella città per eccellenza dell'industria, il movimento comunista torinese degli anni 1918-1920; e Gobetti sperava, partendo di lì, di giungere a una rivoluzione senza compromessi. « L'antitesi con Milano non poteva essere più netta: Milano commerciale di fronte a Torino industriale, Milano liberisticamente frammentaria di fronte a Torino, organismo iniziale. [...] Pare che a Torino debba incombere un'altra volta il compito di riconquistare la penisola », così scrive nel suo fondamentale saggio, del 26 marzo 1922, *Storia dei comunisti scritta da un liberale* (ora, in *Opere*, I, pp. 287-295; le frasi citate sono alle pp. 279-281). È

definito così perfettamente il carattere della sua opposizione a Mussolini; il fascismo sorge a Milano, per l'incontro tra la cultura de «La Voce» e quell'industrialismo frammentario; l'antifascismo di tipo postfascista, senza essere espressamente comunista, a Torino, per l'incontro tra la cultura de «La Voce» e l'industrialismo accentrato. E a Torino la cultura idealistica perde l'aspetto di filosofia speculativa, per realizzare completamente la funzione di "idealismo militante". Si può dire che questo lungo articolo definisca veramente la nascita della "scuola torinese".

Ma si vede anche quanto la posizione di Gobetti fosse isolata. Si consideri qui soltanto la radicale lontananza della *forma mentis* di Croce: sino al '24 Croce è relativamente favorevole al fascismo, ravvisandovi l'unica forza capace di riportare l'Italia all'ordine giolittiano, condividendo in ciò l'illusione dello stesso Giolitti. Gobetti è antifascista per la ragione assolutamente opposta, perché vede nel fascismo una continuità col giolittismo. E il suo giudizio negativo su Mussolini si compendia nell'idea del politico che è riuscito approfittando della stanchezza italiana: «Mussolini è stato l'eroe rappresentativo di questa stanchezza e di questa aspirazione al riposo» (I, p. 1074).

Bisogna quindi intendersi sul carattere "liberale" della rivoluzione proposta da Gobetti; non è infatti una rivoluzione che debba usare il metodo della libertà; è una rivoluzione che ha il compito di sostituire la concezione immanentistica alla concezione trascendente della vita; la libertà è, nella veduta di Gobetti, un fine piuttosto che un mezzo, e sotto questo rapporto la sua vicinanza col marxismo è innegabile, come sono giuste le critiche di coloro che vedono una contraddizione nel termine di "rivoluzione liberale".

Questo punto rende conto della diversità di attitudine tra lui e Gentile e del significato della rottura. Un suo giudizio nella lettera a Lombardo-Radice è significativo al riguardo: « [...] l'originalità del Gentile mi appariva quasi per intero velata ed assorbita dalla personalità filosofica di

Bertrando Spaventa » (I, p. 449). Cioè, sin dall'inizio l'attualismo era stato recepito da lui in una disposizione mentale, potremmo ora dire, spaventiano-desanctisiana. Gli sfuggiva "il più" di Gentile rispetto a Spaventa, che è poi quel che fa di Gentile un vero filosofo. Vera filosofia è infatti quella che "non esclude"; e la non esclusione si operava in Gentile con l'aggiunta a Spaventa del momento religioso, con l'aspetto per cui il suo pensiero si presenta come "filosofia cristiana". Scomparsa dall'attualismo, come avviene in Gobetti, l'idea mediatrice di "filosofia cristiana", non soltanto l'opposizione tra la concezione immanentistica e la trascendentistica assume un accento illuministico, ma il giudizio politico-ideologico si sostituisce a quello filosofico. È quel momento soreliano, inteso come limitazione del giudizio sulle filosofie alla loro forza animatrice, che tutti hanno riconosciuto in Gobetti, anche se si tratta di un sorelismo in qualche modo rovesciato, e da antilluminista fattosi illuminista; è il momento che, trasferito in Gobetti, riesce non già ad alimentare la critica, ma a bloccarla. Giustamente perciò Noventa (« Riforma letteraria », n. 21, settembre 1938, pp. 15, 4) parla del sorelismo che impedirà alla « scuola fiorentina e alla scuola torinese [...] quella chiarissima enunciazione e quella critica assoluta dei motivi e dei principi del nostro Risorgimento » e di un « divorzio dell'intelligenza e del cuore » che può convenire alle minoranze rivoluzionarie, ma che si converte in pericolo esiziale quando queste minoranze devono assumere la funzione di classe dirigente.

Il discorso acquisterebbe pieno rigore se fosse qui il luogo di affrontare una questione filosofica di estrema importanza, e sino ad oggi non adeguatamente discussa: come il pensiero rivoluzionario prenda origine da un pensiero rigorosamente filosofico, ma poi avvenga che il carattere di "esclusione", che al pensiero rivoluzionario è intrinseco, reagisca dando luogo alla formulazione ideologica della stessa filosofia da cui è nato, e alla mentalità ideologica e antifilosofica; e, infine, alla sostituzione della scienza alla

filosofia (come sapere oggettivo rispetto al pensiero ideologico e parziale) e pervenendo alla massima estensione dello scientismo attraverso la sostituzione della filosofia con le scienze umane.

Non potendo affrontare ora questo problema, limitiamoci a osservare come l'antitesi assoluta, della natura che si è detto, con il fascismo, portasse Gobetti a identificare fascismo e anticultura e conseguentemente a escludere Gentile dalla storia del pensiero, attraverso le affermazioni della superiorità filosofica crociana e del valore della coscienza illuministica.

È questo il momento preciso in cui interviene il *virtuismo* che, come si vede, nella scuola di Gobetti è obbligato; e fedelmente furono percorse le due vie della superiorità crociana e del nuovo illuminismo, in un processo coerente, in cui ogni passaggio obbedisce a una necessità rigorosa. La via del nuovo illuminismo già si annuncia in Gobetti, come ulteriore a quella del Croce metodologo, e antimetafisico, e letto dunque già in chiave illuministica, che fu battuta dai suoi ideali discepoli negli anni '30-'40: e già viene pronunziato il nome del nuovo maestro, Carlo Cattaneo. Egli lo incontrò su suggerimento del Salvemini, e infatti il suo primo articolo sul pensatore lombardo è una recensione a *Le più belle pagine di Cattaneo*, scelte da Gaetano Salvemini (Treves, Milano 1922), apparsa su « L'Ordine Nuovo » il 22 agosto 1922. E vi appariva qui, a significare la genialità vera del Cattaneo, la frase, che si è già ricordata a proposito della motivazione del suo distacco dall'attualismo e di cui si sono già detti i limiti nel riguardo critico, della lettera al Lombardo-Radice: « Perché il sistema, una volta che crediamo solo più al problema? Se la filosofia si identifica con la storia, non c'è più filosofia fuor dello svolgimento e della risoluzione dei problemi dell'esperienza attuale » (II, p. 199). Gobetti teneva tanto a questo articolo che lo ripubblicò nel penultimo numero della « Rivoluzione Liberale » (1° novembre 1925), quello in cui compare pure la diffida prefettizia che prelu-

deva alla successiva soppressione del periodico. Cattaneo ricompare nel libro del 1924, *La rivoluzione liberale*, in contrapposto non soltanto a Gioberti, ma all'ancora romantico e conservatore Mazzini, come lo scrittore risorgimentale più prossimo all'idea della "rivoluzione liberale" (II, p. 932-933, 1032-1033). *Illuminismo*, infine, è intitolato l'articolo che serve da manifesto all'ultima rivista che egli fondò, « Il Baretti » (23 dicembre 1924), e che, nelle intenzioni, voleva allargare a un più esteso campo culturale la battaglia della « Rivoluzione Liberale ».

Dunque Gentile è retrocesso da Gobetti, dopo la marcia su Roma, da filosofo a retore; e già si disegna, nella sua esperienza, tutto il futuro cammino della direzione laicista di sinistra che deve abbandonare la stessa cultura crociana per le forme di neoilluminismo, a cui il riferimento Cattaneo può servire da sigla.

C'è molto da osservare. Anzitutto la filosofia di Gentile (come pure, del resto, quella di Croce) intendeva – e lasciamo da parte di domandarci, in questo momento, se il suo assunto fosse contraddittorio – conservare, in forma più alta, la tradizione. Da ciò l'uso costante della parola "riforma" (della dialettica, dell'educazione, dello Stato, riforma cattolica, eccetera), anziché "rivoluzione"; dove riforma non vuol dire « rivoluzione attenuata, contenuta in un determinato ordine, conservazione di un ordine attraverso l'eliminazione dei mali più gravi, eccetera », ma un rapporto tra novità e tradizione diverso dal rivoluzionario. È in dipendenza di questo che tra la via proposta da Mussolini e quella di Gobetti, non poteva scegliere che la prima. Ma, notiamo, questa scelta non dipendeva soltanto dalla *sua* filosofia, ma dalla "difesa della filosofia"; entro l'immanentismo la difesa della filosofia come "esclusione dalle esclusioni" (la formula di Gioberti cara a Noventa) non può assumere sul piano politico che l'aspetto di "riforma" nel senso che si è detto. Intendiamo, allora, come in sincerità perfetta Gentile potesse dire di aderire al fascismo in nome del suo liberalismo; la difesa della filosofia esclude-

va infatti quel "divieto di far domande" che per il Voegelin[27] caratterizza il pensiero rivoluzionario e procura la sua decadenza da pensiero filosofico a pensiero ideologico.

D'altra parte continuava in Gobetti, pur nell'opposizione, la subordinazione all'attualismo; che senso hanno le sue critiche di Gioberti e di Mazzini, e la riscoperta di Cattaneo, se non appunto l'obbedienza puntuale al rifiuto dell'orizzonte storico con cui Gentile difendeva la sua posizione politica? Si ha la prova della subordinazione nel fatto che tali giudizi sono quelli stessi di Gentile con diverso segno valutativo. Se poi riprendiamo il discorso di Noventa sul fascismo come politica di quel mondo rappresentato dall'idealismo (intendendo con questo termine il pensiero successivo alla critica italiana del marxismo 1895-1900 da cui appunto emersero Croce, Gentile e Pareto), se lo colleghiamo col giudizio, corrente e sostanzialmente giusto anche se approssimativo, secondo cui dal movimento de « La Voce » derivano così fascismo come antifascismo, così Mussolini come Gobetti, giungiamo a un'idea che solo in apparenza è paradossale: quella che sul piano dell'eterogenesi dei fini storici vi è una singolare collaborazione (a cui è naturalmente indispensabile, sul piano della coscienza, l'opposizione più radicale) tra il fascismo di Mussolini e l'antifascismo di Gobetti. La « Rivoluzione Liberale » era infatti, in quegli anni del primo dopoguerra, destinata, per quel che riguarda la realtà politica effettuale, all'insuccesso più completo, *non però perché sconfitta dal fascismo.* Nessuna delle forze politiche allora esistenti avrebbe accettato la demiurgia di Gobetti. Se facciamo l'ipotesi che, invece della marcia su Roma, vi fosse stato un ritorno di Giolitti, e una stabilizzazione per qualche anno del suo ordine, in modo che per il fascismo fosse mancata l'occasione storica, il movimento gobettiano si sarebbe ridotto a un episodio che oggi ormai pochi ricorderebbero. Occorreva l'erosione della monarchia e la crisi del cattolicesimo

[27] Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, trad. it., Rusconi, Milano 1970, pp. 89 e seguenti.

tradizionale come conseguenza dello pseudorealismo mussoliniano perché la linea iniziata da Gobetti potesse giungere a dominare, nel secondo dopoguerra, la politica della cultura. È sentenza comune che il Risorgimento fu possibile per la collaborazione, oltre il piano dei fini consapevoli, di personaggi tra loro avversari; una simile collaborazione si realizzò pure in un periodo che poteva concludere, senza intervento di fattori nuovi, nella dissoluzione del Risorgimento. (Forse che dobbiamo nasconderci il pessimismo, ormai dilagante, sul disastroso bilancio?) Salvo che in questo secondo momento l'opposizione fu assai più radicale per l'assenza di un avversario comune.

Siamo così giunti a definire quel limite del pensiero di Noventa su cui tanto abbiamo insistito, di quell'errata persuasione – e ci si scusi il ripeterlo per l'ennesima volta – per cui poté credere che esso rappresentasse l'autocritica della scuola torinese. Egli ravvisò bene quel virtuismo, da cui dipendono così gli errori di giudizio storico come i conseguenti errori etico-politici, dell'antifascismo; ma non ne vide il carattere obbligato.

Come, infatti, si può passare dal giudizio di Gobetti (del "primo" di quella classe ideale per cui fu scritta la *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis, pensata, originariamente, come è noto, come libro di testo per i licei), « la modernizzazione dell'Italia coincide con la sua radicale laicizzazione », a quello per cui « la cultura immanentistica e la catastrofe dell'Italia sono associate »? La seconda affermazione non corrisponde, come Noventa sembra talvolta opinare, a un pensiero gobettiano separato dal virtuismo: perché il virtuismo è un momento in cui questo pensiero necessariamente si involge.

La critica del neoilluminismo.

Dissipata l'apparenza dell'autocritica, la posizione noventiana e la neoilluministica si presentano in termini di

antagonismo radicale: si tratta ora di vedere quale sia oggi quella continuabile. La prova della continuabilità della prima sta nella consunzione della "forma rispettabile" della seconda. È ciò che risulta da quel che sinora si è detto. Noventa può trovare ascolto solo dopo che la realtà fattuale abbia dimostrato il fallimento delle altre interpretazioni, non già perché bloccate nel loro sbocco pratico da volontà malvagie, ma per ragioni intrinseche.

Per quel che riguarda il pensiero filosofico-politico, lo sviluppo della scuola di Torino è stato estremamente coerente. Si può dire che la sua opera stia nell'aver chiarito, facendolo passare alla teoria, quel che in Gobetti era implicito; così, ad esempio, la sua posizione rispetto al Gramsci teorico è l'esatto riscontro di quella che Gobetti aveva assunto rispetto al Gramsci politico. La cultura militante della scuola torinese realizza, nello spazio di un cinquantennio, la giustificazione dell'abbandono gobettiano dell'attualismo e la sua ripresa di Cattaneo; o la vittoria di Salvemini, nonché su Gentile, anche su Croce; dopo un lungo periodo di devozione al Croce antimetafisico, come maestro di antidecadentismo.

È una tesi la cui conferma più chiara è data da due recenti scritti, di estrema lucidità, di Norberto Bobbio: *Profilo ideologico del Novecento* (nel vol. IV, *Il Novecento*, della *Storia della letteratura italiana*, Garzanti, Milano 1969) e *Filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo* (1971). Se li uniamo agli altri numerosi saggi dello stesso autore sulla cultura italiana, è facile ricomporli idealmente in un'opera organica simmetrica a quella che, con la *Distruzione della ragione*, il Lukács ha scritto per il pensiero tedesco; salvo, naturalmente, che il suo punto di vista non è quello marxista e che è ben distinto dal lukacsiano per quel che riguarda il rapporto tra illuminismo e marxismo. Per lui la cultura italiana del Novecento, nel suo aspetto di critica del positivismo, è prevalentemente reazionaria; e come per Lukács un'interpretazione non dialettica del marxismo, così per Bobbio un'interpretazione metafisico-

naturalistica del positivismo, quella che in Italia aveva trovato espressione nell'opera dell'Ardigò, avevano favorito tale reazione; soffocando, in Italia, quel genuino spirito illuministico che aveva trovato il suo isolato rappresentante in Carlo Cattaneo. Il cui pensiero appare al Bobbio segnare oggi l'unica linea continuabile, quella che attraverso un aspetto del pensiero di Einaudi, passa per Salvemini e raggiunge Gobetti; grazie anche a contributi parziali che possono essere attinti da Croce, da Pareto, da Mosca. Si compie insomma in Bobbio quel distacco assoluto da Gentile che Gobetti aveva iniziato.

Può sembrare che vi si debba vedere una risposta decisiva a Noventa, attraverso l'accettazione parziale della tesi dell'"errore della cultura" che ne elimini l'aspetto paradossale. Pure non è così. Quel che infatti caratterizza la tesi di Noventa è non già che le forme deteriori, ma "il meglio della cultura italiana" (che ha il suo inizio in De Sanctis e in Spaventa) trovi la sua espressione politica nel fascismo; che a Gobetti e a Gramsci, in quanto discepoli di quella cultura, non riesca di uscire dal suo orizzonte, anche perché a un errore ideale non si può riparare con la tensione della volontà; che l'antifascismo, che si richiama a quelle radici ideali, è quindi tanto più intransigente quanto più è subordinato al fascismo; che il bilancio presente è disastroso, non già perché il Paese reale non si è adeguato al Paese ideale, quale si configurava dopo il '45, ma invece in dipendenza dell'errore della cultura.

Bobbio ha inteso bene come il distacco gobettiano dall'attualismo non fosse abbastanza giustificato dalle frasi che si sono ricordate, e di cui infatti non cita, come programmatica, che la prima (« Perché il sistema una volta che crediamo solo più al problema? », *Cattaneo*, p. 201). Involge invece quella di tutta la veduta del pensiero italiano tracciato dallo Spaventa, in cui « Galileo è il grande assente ». « Per Spaventa le nazioni filosofiche erano Italia e Germania, per Cattaneo Inghilterra, in primo luogo, e Francia. La linea filosofica cattaneana, che andava da Ba-

cone a Locke, da Locke ai sensisti francesi, era per Spaventa la linea della piccola "filosofia"» (*ivi*, p. 131). Lo hegelismo napoletano, insomma, aveva anch'esso ceduto alla retorica dell'"ideologia italiana", e il pensiero di Gentile sarebbe il punto d'arrivo di questo cedimento; mentre Cattaneo – questo da Bobbio non è detto espressamente, ma però suggerito (*ivi*, pp. 128 e 137) – è il punto d'arrivo, italiano, della scuola degli *idéologues*. Dico punto d'arrivo, piuttosto che importazione, dato che Cattaneo riesce a evitare il prolungamento "metafisico", verso Comte, dell'indirizzo di pensiero promosso dall'École Polytechnique (*ivi*, p. 203, e *passim*). Si ha dunque la conferma, nel prolungamento finale della scuola di Torino, dell'antagonismo radicale con Noventa: al suo De Maistre viene contrapposto quel Bacone che era per Cattaneo la "bandiera" del «Politecnico» (*ivi*, p. 134).

Quel che però importa chiedersi è se Bobbio sia veramente persuaso della validità presente della linea cattaneana, o non ne tratti invece, con animo commosso, l'elogio funebre. Come si vede, si tratta di un punto di estrema importanza, che giustifica la lunga citazione. Dopo aver ricordato la persuasione di Cattaneo sull'identità tra il progresso verso la perfettibilità umana e il progresso della scienza, il Bobbio aggiunge: «Noi non abbiamo più questa fiducia perché abbiamo appreso che tanto la libertà quanto la scienza possono essere usate per il bene e per il male, tanto per il benessere dell'umanità quanto per la sua rovina, tanto per alleviare le sofferenze degli oppressi quanto per conquistarli e sterminarli se ingombrano la tua strada. Ripetendo con Bacone che "sapere è potere", Cattaneo pensava al potere di tutti gli uomini sulla natura, non già al potere di alcuni uomini sugli altri. Oggi non possiamo più inneggiare alla scienza senza domandarci: "La scienza di che cosa, in mano di chi, a quale scopo?". Non è che in Cattaneo non si possa trovare una risposta anche a questa domanda. I due valori della libertà e della verità sono dialetticamente connessi. Nel pensiero di Cattaneo c'è

abbastanza chiara l'idea che la rivoluzione scientifica debba andare di pari passo con la rivoluzione democratica, il rischiaramento delle menti con l'emancipazione della volontà, il controllo della scienza sulla società col controllo della società sulla scienza. Ma è un pensiero più implicito che esplicito [...]. Leggendo le sue pagine più ispirate si ha l'impressione che egli credesse veramente di essere ad una svolta della storia, all'inizio di una *magna renovatio*, da cui sarebbero uscite la liberazione e l'unificazione del genere umano. "Solo la scienza" scriveva nella prolusione ticinese "può, nella contemplazione dell'immenso universo, assopir tutte le ire, disarmar tutte le vendette, stringere in consorzio fraterno tutte le genti." E invece, a più di un secolo di distanza siamo più che mai sperduti nella selva » (*ivi*, p. 181).

C'è da osservare:

1. In sé la tesi che la libertà quanto la scienza possono essere usate così per il bene come per il male, è giudizio che non porta a nulla. Qualsiasi pensiero, dopo che venga formulato, appartiene all'esperienza sensibile, e la libertà dell'uomo, proprio nel senso di libero arbitrio, può farne cattivo uso; nessun principio metafisico, nessun comandamento morale, nessun dogma religioso può sottrarsi a questa sorte. Ma il problema è del tutto diverso: è se lo "scientismo", non nel vecchio senso di una scienza che si sostituisce alla metafisica, ma in quello nuovo secondo cui l'unica vera conoscenza è la conoscenza scientifica, non sia legato, anziché allo spirito di libertà a quello di oppressione. È insomma sempre la questione se il punto terminale dell'illuminismo sia Sade, unico intellettuale capace di trarne e di illustrarne, e di figurarne simbolicamente, le conclusioni, o invece l'umanitarismo degli ideologi; e si tratta per me di una domanda che non ammette risposta dubbia[28]. Di modo che il bilancio disastroso, come divario

[28] Quale che sia il giudizio che si voglia portare sulla scuola di Francoforte e in particolare su Adorno e Horkheimer, resta che il nesso

tra le speranze e la realtà, ha pure una sua razionalità, e, al culto degli eretici che la collettività non ha seguito, bisogna sostituire l'esame delle premesse.

2. Ora lo scientismo non è, come la scienza, neutrale rispetto ai valori. Li dissolve, o meglio li riduce a uno solo che è il suo presupposto, l'incremento della vitalità: di quella vitalità che, come fu ben visto anche dall'ultimo Croce, considerata in se stessa e non vista come materia di forme superiori, coincide col principio egoistico. Non si può rimproverare a Cattaneo di essere un laico alla maniera ottocentesca; di pensare, cioè, che l'accordo fosse universale per quel che riguarda i valori morali fondamentali, che si pensava potessero sussistere indipendentemente dal fondamento metafisico o religioso. Ma oggi? La caduta del fondamento non ha proprio fatto emergere un vitalismo egocentrico, una pratica della liberazione da ogni freno, che non può certo in alcun caso accordarsi con gli ideali della libertà e della giustizia? Un discorso più approfondito permetterebbe di delineare come lo scientismo non possa non dare origine a una nuova forma di totalitarismo, e di fissare il punto, già avanzato, a cui è giunto questo processo.

È segno di ciò il presente pessimismo di Bobbio apertamente dichiarato soprattutto nella prefazione (dicembre 1970): «Non mi nascondo che il bilancio della nostra generazione è stato disastroso. Inseguimmo le "alcinesche seduzioni" della Giustizia e della Libertà: abbiamo realizzato ben poca giustizia, e forse stiamo perdendo la libertà. [...] Per chi è stato condannato dal tribunale della storia, il quale ha l'ufficio non già di far vincere il giusto, ma di dare l'aureola del giusto a chi vince, non resta altro tribunale a cui appellarsi che quello della coscienza. Di fronte al quale non basta, per farsi assolvere, l'essere rimasti fedeli a certi ideali» (p. XI).

stabilito, nella *Dialettica dell'illuminismo*, tra Sade e lo scientismo mi sembra al di fuori di ogni possibile discussione.

Parole nobili e sincere, dato che non c'è dubbio che il Bobbio abbia improntato tutta la sua vita alla ricerca della Giustizia e della Libertà. E tuttavia sulle parole nobili grava sempre il pericolo di una mancanza di persuasività, ed è una regola che non soffre eccezioni (per la ragione profonda dovremmo richiamarci a Dostoevskij e alla descrizione esemplare di quelle che chiama "idee miste"): non c'è dunque il rischio che anche a questa confessione si accompagni un sottile compiacimento di se stesso? Al fine di dissiparlo completamente il Bobbio non dovrebbe domandarsi, oggi, per essere veramente assolto dal tribunale della coscienza, se la via della ricerca non fosse sbagliata e se, una volta tanto, la storia non possa aver ragione, come teste che, attraverso i frutti, rende capace di giudicare l'albero?

Qualche parola di conclusione.

Il lettore avrà osservato quante proposte di vie non ancora esplorate, o che appena ora cominciano a esserlo, si siano affacciate nello studio di questo irregolare della filosofia, della critica, della storia, della politica.

Torniamo ora su due definizioni precedentemente date. Abbiamo parlato di "filosofo minore". Ma l'accento deve cadere sul "filosofo" e non sul "minore". Filosofo minore è chi non abbia portato a compimento la sua opera; in cui la grandezza è rimasta potenziale, e la cui funzione, di conseguenza, è essenzialmente di stimolo. Ben distinto dai filosofi professionali che sempre concludono senza però stimolare, e tanto meno illuminare.

Ambasciatore della cultura sotterranea: come tale si è visto, si è presentato. Testimone dunque della frattura tra "Paese legale" e "Paese reale" (per usare una vecchia espressione) della cultura. Non è esagerato dire che nessuno come lui ha saputo sinora definire il limite della cultura ufficiale italiana. Che nessun'opera come la sua ren-

de sinora possibile un giudizio, veramente non virtuistico, sulle nostre *élites* intellettuali e politiche. Che nessuno è stato preciso come lui nell'indicazione dell'errore che è il loro fondamento. Per assolvere questo compito doveva rimanere solo. Oggi è il momento in cui la sua opera deve essere continuata. Perché la situazione presente mi pare essere la conferma del suo ripensamento della storia italiana[29].

Vorremmo evitare le domande consuete: se appartenga alla cultura di destra o a quella di sinistra; se chi ora ne scrive lo piega arbitrariamente a una cultura che può apparire di destra; o se, invece, Noventa parli in nome di una cultura che, per la sua elevatezza, è al di sopra delle parti.

Sappiamo troppo bene in che cosa consiste questa elevatezza della cultura al di sopra delle parti, per non fargli il torto, il peggiore possibile, di ascriverlo ai suoi appartenenti. Resta però anche vero che non si può situarlo né nella cultura di destra, né in quella di sinistra; nel senso che hanno oggi, che è quello o di fermarsi a ideologie, intese come strumenti di già presenti forze politiche, oppure, quando si ribellano a questo ufficio e intendono alla coerenza, della ricerca di un "assolutamente altro", posto nel futuro o nel passato. Di un totalmente altro che si converte nel nulla, e dà luogo a un processo di nientificazione; le culture di destra o di sinistra sono oggi processi opposti, ma complementari verso il nichilismo, verso un termine comune in cui confluiscono. E poiché si tratta di nientificazione di ideali, quel che resta è il *potere*; piuttosto che

[29] Possiamo infatti misurare l'importanza del pensiero di Noventa se consideriamo come l'approfondimento del rapporto tra cultura e fascismo si presenti, allo stato attuale della storiografia sul fascismo, indispensabile e, insieme, quasi del tutto scoperto. Si ha una conferma indiretta della sua veduta nel libro, peraltro accuratissimo e pregevole, di ALASTAIR HAMILTON, *L'illusione fascista. Gli intellettuali e il fascismo: 1919-1945* (Londra 1971; trad. it., Mursia, Milano 1972), da cui risulta quanti intellettuali di qualità si siano sinceramente, in ogni nazione, "illusi" sul fascismo. Ora, un fenomeno così diffuso non può venire ricondotto a una semplice "illusione".

combatterlo, e quali che siano le loro intuizioni, esse aiutano per vie opposte il consolidarsi di un totalitarismo, che per non essere l'evoluzione di quelli che abbiamo conosciuto, non è meno temibile, o è anzi peggiore; e che ha la sua fondazione teorica in quello scientismo a cui conclude il processo di annullamento degli ideali, confusi con le ideologie; e che, come ogni forma oppressiva nuova, deve sempre distrarre l'attenzione, deviando il discorso sulle forme oppressive passate. Direi che la conversazione, che la lettura di Noventa rende possibile, è tra coloro i quali, per diverse che siano le visioni generali a cui si richiamano, hanno scelto di opporsi a questo processo.

GENTILE E GRAMSCI

Alcune premesse sono necessarie.

In che senso dico – prego intendere quanto scrivo alla lettera – che il pensiero di Gentile rappresenta una svolta di capitale importanza nella storia della filosofia, in un senso la più importante del nostro secolo, e lo dico senza essere per nulla gentiliano?

In quello che ha portato all'estremo non soltanto, come normalmente si dice, l'idealismo o la sua forma soggettivistica[1], ma *la filosofia del primato del divenire, chiarendone l'esito antimetafisico. È nel suo pensiero che si trovano, portate all'estremo, tutte le possibili linee del pensiero antimetafisico.* Gentile ha stabilito, cioè, *il rapporto di necessità che intercorre tra la coerenza rigorosa della filosofia del divenire, e la più radicale negazione della metafisica.* Parlare perciò di una "svolta gentiliana della storia

[1] Il termine idealismo, quale che sia l'aggettivo con cui si voglia specificarlo, è assai poco adatto a esprimere quella che, in senso puramente constatativo e senza alcuna sfumatura laudativa, può veramente esser detta la rivoluzione filosofica gentiliana: punto d'arrivo della filosofia della prassi successiva alla conclusione hegeliana della filosofia speculativa (o all'interpretazione secondo cui lo hegelismo è la conclusione della filosofia speculativa).

Il termine idealismo fa rientrare la filosofia di Gentile nella "reazione idealistica contro la scienza", come se si esaurisse nella polemica contro il positivismo; ed è correlativo al giudizio (favorito anche dai neopositivisti che possono pensare di additarvi un documento attestante la conclusione finale, portata sino all'assurdo, del pensiero teologico-metafisico) che ne ravvisa la migliore esposizione nella *Teoria generale dello spirito come atto puro.* Ha dato luogo agli equivoci che stancamente continuano a trascinarsi sul possibile sviluppo dell'attualismo in uno spiritualismo personalistico-teistico, o addirittura a un necessario autocapovolgimento dell'attualismo nel tomismo. Al più si può invece parlare – e penso legittimamente – di introduzione *negativa* alla metafisica del primato dell'essere.

della filosofia" significa questo: la sua considerazione ci permette di giudicare tutte le forme di pensiero antimetafisico anteriori o successive, e di motivare le ragioni per cui non possono venire affermate dopo l'attualismo. Con l'aggiunta: il suo pensiero si svolge interamente entro la filosofia del primato del divenire; perciò, se si pensa concluda in uno scacco, permette anche di definire, facendola almeno intravedere controluce, quella sola linea in cui il pensiero metafisico può venire ripresentato[2]. O, in altre parole: la sua grandezza resta identica, per la svolta che condiziona, sia che si parli di successo come di scacco. Che la mia persuasione sia la seconda, non ha ora importanza.

La rivendicata "classicità" di Gentile, dopo un lungo periodo di oblio, non significa perciò che il suo pensiero appartenga al passato, anzi! Riflettiamo sulle due sue prime opere che, per la loro data (1898 e 1899), possono essere considerate come i due ultimi grandi libri di filosofia apparsi nell'Ottocento, e in cui tutto il suo pensiero successivo si trova già virtualmente precontenuto, il *Rosmini e Gioberti* e *La filosofia di Marx*. Ho già dimostrato altra volta come la sua filosofia, suscettibile di essere definita, se vista nell'angolo visuale della prima, come « la riforma cattolica giobertiana resa coerente attraverso lo hegelismo », rappresenti il punto ultimo, soltanto ora raggiunto da coloro che si definiscono nuovi teologi, del modernismo religioso[3]. Per quel che riguarda la seconda ho già accennato – ma devo confessare che il mio pensiero al riguardo non era ancora, al tempo in cui ne scrissi (1964), sufficientemente chiaro – alla sua definizione come punto ultimo a cui deve giungere lo svolgimento dello hegelismo nella forma della filosofia della prassi; quindi come un oltre-

[2] Ho cercato di approfondire questo punto nel mio scritto *La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e il suo significato presente*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milano 1975.

[3] Cfr. il mio saggio *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, in « Archivio di Filosofia », 1974 (volume dedicato a *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti*).

marxismo rispetto a cui il marxismo non si trova nella possibilità di rispondere.

Si dirà che, dal '30 a oggi, la sua fortuna anche qui in Italia – e si era trattato, del resto, di un successo che aveva avuto scarsa eco oltre frontiera – è andata costantemente declinando rispetto a quella di Heidegger, e che l'arretramento è avvenuto senza resistenza: sintomo, questo, di cui è superfluo sottolineare l'estrema significatività. È vero, ma, se ben si guarda, la visione heideggeriana della storia della filosofia, quale emerge dal libro su Nietzsche, coincide singolarmente con quella proposta da Gentile, ma con segno rovesciato: è, cioè, letta come processo verso il nichilismo. In questo senso, penso sia possibile dire che la filosofia di Heidegger è la verità della filosofia di Gentile, quella verità di cui Gentile non si accorse; o che la filosofia di Gentile è la conferma *ante litteram* della diagnosi di Heidegger. Ma è appunto questo che le conferisce la sua eccezionale importanza attuale; è attraverso il suo studio che possiamo renderci conto della profondità della crisi del pensiero teologico-metafisico e delle sue radici. D'altra parte, la posizione di Gentile (e di Gramsci) nello hegelo-marxismo può apparire ulteriore a quella di Lukács. Continuamente su Lukács grava infatti l'ombra di Heidegger come versione del suo pensiero in forma di filosofia speculativa; per sottrarsi deve tornare, come fa nell'introduzione alla nuova edizione della sua opera principale *Storia e coscienza di classe*, al materialismo dialettico engelsiano. Cioè proprio quella forma di pensiero nella cui critica, svolta ne *La filosofia di Marx*, è uno dei convergenti punti di partenza dell'attualismo[4].

[4] Nello scritto che ho ricordato, *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo* (in « Giornale critico della filosofia italiana », 1964), già asserivo come ne *La filosofia di Marx* si trovasse affermata, per la prima volta, la distinzione tra la posizione ideale di Marx, come la più rigorosa criticamente, e quella di Engels, e altresì venissero motivate le ragioni della decadenza dalla prima alla seconda (cfr. pp. 526 ss.). Aggiungo ora che tutte le posizioni che separano Marx da Engels (sorte obbligata tra l'altro per tutte quelle che incontrano la filosofia di Marx a partire da una problematica esistenzialista) devono alla fine concludere

Il non esserci, in questo luogo, pronunziati, né sul suo successo, né sul suo scacco porta ad intendere la sua classicità nei termini di una "verità fenomenologica", come rivelazione di un'essenza. Ciò condiziona un nuovo tipo di lettura, affatto diverso da quelli sinora correnti. Ripensare oggi la filosofia gentiliana è essere riportati, in modo nuovo, al processo della prima meditazione cartesiana e all'estensione estrema del dubbio metodico: a porre cioè la questione di quale forma di pensiero possa resistere alla scepsi gentiliana, alla sua opera di dissoluzione della filosofia, a quella somma di negatività, la maggiore che si sia data nella storia della filosofia occidentale, che condensa. Non è certo il tipo di lettura che Gentile proponeva: perché, e se ne accennerà più oltre la ragione, non è possibile rintracciare nell'intera storia filosofo che si sia pronunziato in maniera più affermativa e assertoria. Onde anche nel suo stile quel carattere oratorio, che portò Croce, al momento più aspro della sua polemica, a parlare di lui come "animale inestetico"; e pur essendo la critica ingiusta, è tuttavia vero che non è stile che invogli il lettore. Penso non sia possibile vincere questa impressione se non usando la forma di lettura di cui ho detto, cioè quella che guarda, più che alla sua positività, al suo potere di negazione.

Si arriva a capire, attraverso essa, come senza lo studio del filosofo del passato prossimo più apparentemente insensibile alla crisi, Gentile, non si possa intendere la storia del nostro secolo, quella somma di crisi che è la sua storia morale; così la crisi della religione, come la crisi della democrazia, come la crisi del marxismo, come la crisi dell'umanesimo. Direi che soltanto vista in relazione a questa crisi – convertendo in qualche modo il suo fondamentale ottimismo in pessimismo, quell'annuncio di compimento che fa del Gentile pisano-romano degli anni tra

nell'attualismo, o che riescono vani i loro sforzi per separarsene nonostante le intenzioni. Si potrebbe verificare questo in un'attenta considerazione del pensiero del Della Volpe, caratterizzato proprio da questa volontà di distacco.

il '14 e il '22 l'ultimo filosofo della "pienezza dei tempi" in descrizione di dissoluzione, operando cioè quella separazione, di cui si è detto, del suo pensiero dalla retorica che lo avvolge – la sua filosofia può definitivamente cessare di venir considerata come la filosofia della "provincia italiana", per raggiungere quel significato mondiale che le spetta.

1

Tratterò in questa occasione della questione seguente: se la proposizione: « La filosofia di Gentile è il punto ultimo dello svolgimento dello hegelismo in termini di filosofia della prassi », sia suscettibile di dimostrazione. Ci troviamo per affrontarlo in una posizione privilegiata in ragione dell'esistenza dell'opera del "marxista dopo la filosofia dello Spirito", Antonio Gramsci. Uso il termine "filosofia dello Spirito", invece di altre sigle – neoidealismo, neohegelismo, eccetera – come perfettamente adeguato rispetto alle negazioni che lo specificano. Quella filosofia italiana che genericamente viene detta idealistica, e che è la prima filosofia *dopo* Marx che sia sorta nel mondo facendo inizialmente i conti col marxismo, non può infatti venir caratterizzata altrimenti che come "filosofia dello Spirito": contro la metafisica per la negazione dell'intuizione intellettuale, contro il positivismo, per la sua subordinazione alla metafisica, che lo costringe a esprimersi come naturalismo. In questo senso generale la "filosofia dello Spirito" abbraccia così l'opera di Croce come quella di Gentile. Il rapporto col marxismo è patente: al modo del Marx filosofo, Croce e Gentile rifiutano così Platone come Democrito, così l'idealismo metafisico come il materialismo naturalistico. Per raggiungere la piena coerenza in questo assunto, rifiutano anche il materialismo di Marx. Il successo del neomarxismo in Italia dopo la "filosofia dello Spirito" non può quindi venir inteso come un accidente, dato

che è la riapertura di un problema interno al suo processo di costituzione.

Quanto al neomarxismo di Gramsci, vuol essere la riaffermazione di Marx dopo la "filosofia dello Spirito", correttamente intesa come riforma dello hegelismo quale si rendeva necessaria dopo il marxismo, o come tentativo di vittoria sul marxismo, all'interno della riforma dello hegelismo. Vuole portare cioè il marxismo al massimo rigore critico, liberandolo da tutte le incrostazioni positivistico-naturalistiche, o paleomaterialistiche o giusnaturalistiche o neokantiane. Il suo problema è rigorosamente filosofico, dato che la vittoria del marxismo è legata per lui alla prova della sua verità filosofica. Rivoluzione e filosofia vera fanno per lui tutt'uno. Si può enunciare perciò il suo problema nei termini seguenti: come la rivoluzione *mondiale*, perché *totale*, è possibile?

È noto come su questo neomarxismo circolino due giudizi opposti. Per il primo sarebbe la forma più rigorosa che il marxismo abbia raggiunto in Occidente e l'unica che possa dar luogo a una prassi politica capace di portare al successo i partiti comunisti occidentali. Per il secondo sarebbe una sorta di marxismo diminuito, accompagnante il processo di dissoluzione della rivoluzione come sua involuzione borghese, condizione dell'affermarsi della nuova classe borghese quale che possa essere il successo del suo partito, giudizio che fu portato alle conseguenze estreme da un comunista non secondo a nessuno per integrità morale, Amadeo Bordiga. Entrambe le vedute sono vere; ma quel che può sembrare paradossale e curioso (ma si dimostrerà come non lo sia) è che la prima è vera per il non marxista e non comunista, la seconda per i marxisti e comunisti autentici. Per anticipare brevemente quel che è il mio punto di vista, dirò che vedo nel gramscismo non già il marxismo contagiato da influenze filosofiche estranee, ma la sola forma in cui esso può riaffermarsi dopo la "filosofia dello Spirito"; questa posizione non può però venire assimilata ad uno sviluppo del marxismo, e la realtà storica

a cui può dar luogo è ben diversa da quella significata nel "principio speranza"; ma, d'altra parte, è inutile cercare dopo Gramsci un "miglior" marxismo, a cui corrisponda una più adeguata politica.

Ricordiamo per brevissimo accenno le tesi del marxismo antigramsciano. Esse hanno a punto di partenza i giudizi di chi prende posto nella storia contemporanea come il più intransigente moralista in nome del marxismo letterale e del comunismo nella sua versione ideale, Amadeo Bordiga, e hanno trovato la più rigorosa espressione filosofica in uno dei migliori libri che sul pensatore sardo siano stati scritti, quello del marxista tedesco eterodosso Christian Riechers[5]. Il Riechers, che pure non mostra di avere una conoscenza approfondita del pensiero gentiliano (al punto di accomunare la posizione di Gentile nei riguardi del marxismo a quella di Rodolfo Mondolfo), tuttavia, sul piano teorico critica Gramsci per aver sostituito al materialismo marxiano un idealismo soggettivo di stampo kantiano-fichtiano, piuttosto che hegeliano, a cui corrisponderebbe sul piano politico una curiosa vicinanza al fascismo di sinistra. Scrive, infatti: « Questi fascisti di sinistra [...] la maggior parte dei quali confluì dopo la fine del dominio fascista nel socialismo e nel comunismo, hanno soltanto da sostituire l'attributo fascista con quello di democratico, socialista o comunista, per scoprire negli scritti di Gramsci una posizione analoga alla loro »[6]. Tolto il tono polemico, la frase può essere intesa nel senso seguente: il neomarxismo di Gramsci appartiene a una rivoluzione ulteriore al leninismo, di cui fascismo e postfascismo sono momenti che si avversano mortalmente, ma nello stesso orizzonte; e lo stesso vedere nel fascismo un delitto, proprio degli antifascisti, è posizione di chi deve chiamare delitto un errore perché partecipa dello stesso errore. Orbene, uno

[5] CHR. RIECHERS, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Francoforte s. M. 1970 (di quest'opera è successivamente uscita una traduzione italiana, Thélème, Napoli 1976).

[6] *Ivi*, p. 242.

studio approfondito di Gentile può perfezionare la tesi del Riechers, portandola a un altro significato che coinvolge la critica anche dell'eterodossia marxista.

2

La questione che ho proposto mi porta a una serie di tesi la cui enunciazione può sembrare sconcertante, anzi stupefacente:

1. Soltanto la discussione del tema Gentile-Gramsci ci mette in grado di formulare adeguatamente le categorie interpretative della storia contemporanea.

2. Con la sua discussione giungiamo al momento conclusivo di quella che suol venir detta interpretazione transpolitica della storia contemporanea, cioè quella che privilegia, in detta storia, come l'essenziale, il momento filosofico; o che è attenta al parallelismo tra filosofia e politica come tratto nuovo che la specifica.

3. Possiamo parlare in questo senso di un "paradigma italiano", decisivo per una lettura veramente adeguata di detta storia (dato che Gentile e Gramsci possono trovare spiegazioni soltanto nella storia del pensiero italiano).

Si tratta, del resto, di paradossi soltanto apparenti. Il carattere che accomuna le filosofie di Marx e di Gentile è di essere, entrambe, svolgimenti dello hegelismo nel senso della filosofia della prassi. Di questi svolgimenti, quale il più rigoroso? Il pensiero di Gramsci, che ha presenti entrambe le filosofie, e che è guidato dalla più ferma intenzione di riaffermare il marxismo, ci dà la possibilità di una soluzione rigorosa della questione.

Ma perché ho parlato altresì delle categorie interpretative della storia contemporanea, e della possibilità di graduare, nella sterminata letteratura sull'argomento, il momento di verità delle varie tesi, solo a partire dalla so-

luzione di tale problema? Nel suo aspetto rivoluzionario la storia contemporanea non è altro che il passaggio alla realtà di queste due filosofie della prassi. La rivoluzione marxleninista e le sue eresie, per un verso; per l'altro, l'*idea di una rivoluzione occidentale ulteriore alla rivoluzione russa*[7], in quanto adeguata a Paesi superiori per civiltà e cultura, o per essere più esatti, per grado di modernizzazione. Non a caso questa idea maturò soprattutto in Italia in relazione così al tentativo di riforma dello hegelismo come all'interventismo rivoluzionario (la guerra come rivoluzione, o per la rivoluzione) e incontrò la filosofia di Gentile, anche se assunse poi forme opposte fino alla morte (ma la lotta fino alla morte caratterizza pure le forme divergenti sorte sull'orizzonte del marxleninismo). Poniamo ora si riesca a dimostrare – ed è l'assunto che mi propongo – che il neomarxismo di Gramsci non è più marxismo nella misura in cui cede all'attualismo. Avremo che la politica che esso promuove prende posto in una rivoluzione ulteriore alla marxleninista, non già, cosa che Gramsci avrebbe ammesso, o anzi a cui esplicitamente lavorò (da ciò il suo dissenso con lo stalinismo), perché il modello russo non può essere trasportato identico nei Paesi occidentali, ma perché *non più* marxista. La domanda che sorge è se, nonostante l'opposizione mortale, non si debba vedere una continuità tra il periodo fascista e il postfascista, come continuità di un processo di dissoluzione. In termini filosofici, se la filosofia del primato del divenire, dopo aver elaborato il concetto di rivoluzione totale, giunta

[7] Mi si permetta di richiamare l'attenzione del lettore su questo punto, altrettanto importante che poco familiare. Normalmente si pensa che soggetto della storia contemporanea sia l'espansione del marxismo, o, in varie forme, la liberazione degli oppressi. Quando ci si accorge che questa tesi è insostenibile, si passa ai discorsi sulla rivoluzione tecnologica o simili. In verità il soggetto è il passaggio alla filosofia della prassi (all'idea dell'*homo faber*, contrapposta a quella del Logos, per servirsi del linguaggio scheleriano) e il suo scacco. Questo passaggio dà luogo alla rivoluzione ulteriore alla marxleninista che ha il suo paradigma in Italia, e i suoi principali personaggi politici assolutamente opposti sono Mussolini e Gramsci.

al suo punto ultimo, non lo rovesci in quello di dissoluzione, di processo verso il nichilismo[8].

Trasportiamo la considerazione sul piano mondiale. Se l'attualismo è la forma filosoficamente rigorosa della filosofia della prassi, il marxleninismo si risolve in ideologia, nel senso di strumento di potenza (ossia, Lenin ha trasformato il marxismo in ideologia). Perciò la rivoluzione che esso ha promosso ha dato luogo alla forma estrema dell'imperialismo (questo è il senso profondo, filosofico, con cui si può render ragione del fatto dell'imperialismo sovietico, al di là delle intenzioni di dirigenti). Viceversa, la forma filosoficamente più rigorosa, non realizza la rivoluzione, ma il suo opposto.

Questo aspetto della storia contemporanea non deve però produrre meraviglia, né far pensare all'irrazionale se si osserva il fatto che la contraddizione della filosofia della prassi, come termine ultimo della filosofia del primato del divenire, non può esplicarsi che storicamente e praticamente[9].

3

In dipendenza delle considerazioni sinora svolte, la trattazione presente deve articolarsi in tre punti:

1. Gramsci pensa di poter risalire da Croce a Marx, perché la filosofia di Croce sarebbe il tentativo, fallito, di ritraduzione del marxismo in forma di filosofia speculativa.

[8] L'interpretazione della storia contemporanea come crisi *non superabile* entro l'orizzonte progressista della modernizzazione – interpretazione che riceve ogni giorno conferma – non si è ancora fermata sul problema Gentile. Pure, è proprio attraverso la considerazione della filosofia di Gentile che può trovare a mio credere la sua piena conferma, e la sua formulazione decisiva.

[9] In relazione a questa contraddizione si può e si deve dire che per un verso la storia contemporanea è storia filosofica, e che per l'altro è caratterizzata dalla più completa scissione che si sia mai data tra storia e filosofia. Quella scissione a cui fa riferimento il sentire comune, quando parla della nostra epoca come dell'unica caratterizzata dalla caduta completa della prospettiva di valori, di ideali, di fini.

Ossia, egli pensa di aver compreso "il segreto di Croce". Questi aveva presentato l'avversario contro cui muoveva, ora come il positivismo, ora come la filosofia teologizzante, o anzi, come il "genere" filosofia senz'altro (con la proposta della sostituzione della metodologia alla filosofia), ora come l'irrazionalismo: Gramsci dice che è *sempre* soprattutto il marxismo, e che quello di Croce è l'unico tentativo serio di vincerlo. Per cui, dopo il suo fallimento, il marxismo emergerebbe nella sua forma più rigorosa.

In questa asserzione c'è del vero nel senso che la filosofia di Croce è una « ritraduzione in forma di filosofia speculativa di un'altra filosofia ». *Ma quest'altra filosofia è la filosofia della prassi di Marx o invece quella di Gentile?* Si può dimostrare come sia questa seconda. Gramsci dunque, nel suo lavoro di "ritraduzione storicizzante" non incontra Marx, ma invece Gentile, pur credendo di incontrare Marx.

2. Questa tesi può avere la sua riprova nel fatto che le novità del pensiero di Gramsci rispetto a Marx o rispetto a Lenin – novità che nessuno può negare – non possono trovare spiegazione come sviluppo del marxismo o del marxleninismo, mentre invece si accordano con la forma gentiliana della filosofia della prassi (rappresentano il cedimento rispetto a essa).

3. Come può dunque Gramsci essersi illuso di aver ritrovato il marxismo, se anche un marxismo diverso dal marxismo volgare e, per quel che riguarda la lettera, anche dalle formulazioni criticamente elaborate? Occorre distinguere la filosofia della prassi gentiliana, dall'interpretazione che lo stesso Gentile ne aveva dato e dalla politica con cui l'aveva connessa. Effettivamente anche un'altra ne è possibile, quella svolta da Gramsci. Si tratta quindi di porre in chiaro come nell'attualismo, e più precisamente nella veduta attualista della storia della filosofia, ci siano possibilità politiche diverse: l'una porta il risorgimentale Gentile all'adesione al fascismo, l'altra al rivoluzionario Gramsci. Si tratta, tuttavia, di una rivoluzione che si ro-

vescia in dissoluzione: il nome di questa rivoluzione che si rovescia in dissoluzione è recente: "contestazione". Non è un caso che Gramsci sia forse l'unico filosofo marxista la cui fama abbia resistito alla contestazione nelle sue forme anarchiche, o si sia anzi successivamente consolidata[10].

Aggiungiamo tre osservazioni preliminari. Uno dei temi più consueti nella vastissima letteratura gramsciana è quello se si debba giudicarlo più crociano o più marxista. Risulterà da questa relazione che non c'è proprio nulla in lui di crociano. Egli ha semplicemente individuato nel pensiero di Croce il punto di minor resistenza per quella che riteneva essere la riaffermazione del marxismo. Se si vuol tradurre questo in termini politici, egli ha criticato l'antifascismo di Croce perché inadeguato in quanto non raggiungeva la pratica, e non era in grado di raggiungerla. Ha posto, per così dire, un'ipoteca, perché quei giovani antifascisti che, negli anni Trenta, vedevano in Croce il loro maestro, potessero passare senza crisi – quando si sarebbe data l'occasione storica del transito della coscienza antifascista all'antifascismo militante, della costrizione a una scelta politica pratica – dal crocianesimo al marxismo e al comunismo. Il che in molta parte è avvenuto.

Crociano, in senso proprio, non fu mai, neppure in gioventù. Certamente pensava allora alla solidarietà tra la nuova cultura italiana e la rivoluzione comunista, e Croce era allora simbolo di questa nuova cultura. Ma il filosofo a cui guardava era allora Gentile, non Croce. In un interessante scritto, *Il socialismo e la filosofia attuale*[11], Gentile era detto « il filosofo italiano che più in questi ultimi anni abbia prodotto nel campo del pensiero. Il suo sistema della filosofia è lo sviluppo ultimo dell'idealismo ger-

[10] Se ne ha la prova nel recente successo gramsciano in Francia, e non a caso particolarmente a Nanterre, dove la contestazione aveva avuto uno dei suoi maggiori centri. Successo contemporaneo, sempre non a caso, all'eclissi di quello di Althusser.

[11] In « Il grido del popolo », 19 gennaio 1918.

manico che ebbe il suo culmine in G. Hegel, maestro di K. Marx, ed è la negazione di ogni trascendentalismo, l'identificazione della filosofia con la storia, con l'atto del pensiero in cui si uniscono il vero e il fatto in una progressione dialettica mai definitiva e perfetta. Il Gentile, che ha scritto un volume sulla filosofia di Marx, anche pochi giorni fa, nel dare un giudizio sulla Lega delle nazioni, si serviva di concetti esplicitamente marxisti». Gentile prendeva il posto di Sorel in quel socialismo rivoluzionario che al pensatore francese si era appellato contro il riformismo, e che nella polemica contro giolittismo e socialismo riformista si era fatto interventista: direi che dovesse prenderlo, oltre a tutto, dopo che l'atteggiamento di Sorel nel riguardo della prima guerra mondiale non poteva più dar aiuto a tale forma di fermento rivoluzionario; l'originaria nebulosa soreliana si definiva, in quegli anni, in Gentile. Di più, si potrebbe illustrare considerando gli articoli degli anni giovanili come quest'adesione a Gentile trovasse le sue radici in un comune modo di presentare quelle che sarebbero state le grandi ripercussioni spirituali della prima guerra mondiale; e che distanziavano completamente da Croce così l'uno come l'altro.

Non può non stupire, posto questo, la scarsezza dei riferimenti a Gentile nei suoi *Quaderni del carcere*. Quando egli prospetta l'importanza e la necessità di un *anti-Croce*[12], comparandolo con quello dell'*antiDühring* – nell'asserzione, cioè, che la filosofia della prassi va perduta nelle opposte unilateralità del materialismo meccanicistico e dello storicismo idealistico, così che l'antiDühring esige il suo complemento nell'*antiCroce*, come critica dell'errore opposto – aggiunge pure che «la filosofia del Croce non può essere tuttavia esaminata indipendentemente da quella del Gentile»; ma poi, di fatto, questo antiGentile manca.

[12] *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, (Q., 1234). Questa relazione fu presentata prima che fosse uscita l'edizione critica dei *Quaderni del carcere*. Ho aggiunto, tra parentesi, il rinvio a questa edizione.

Tuttavia, alcune citazioni permettono di renderci conto di questa assenza. Singolare quella che si trova nel corso della critica di Bucharin: «Si può persino giungere ad affermare che, mentre tutto il sistema della filosofia della prassi può diventare caduco in un mondo unificato, molte concezioni idealistiche, o almeno alcuni aspetti di esse, che sono utopistiche durante il regno della necessità, potrebbero diventare "verità", dopo il passaggio, ecc. Non si può parlare di "Spirito" quando la società è raggruppata, senza necessariamente concludere che si tratti di... spirito di corpo (cosa che è riconosciuta implicitamente quando, come fa il Gentile nel volume sul modernismo, si dice, sulle tracce di Schopenhauer, che la religione è la filosofia della moltitudine, mentre la filosofia è la religione degli uomini più eletti, cioè dei grandi intellettuali), ma se ne potrà parlare quando sarà avvenuta l'unificazione, ecc.»[13]. L'attualismo sarebbe cioè una mistificazione attraverso l'utopia, perché farebbe credere possibile l'attuarsi nel regno della necessità e della divisione di quel mondo unificato che esige per essere realizzato il passaggio rivoluzionario. In relazione a questo si deve intendere un altro passo di *Passato e presente*, che meriterebbe un assai ampio commento: «Per il Gentile la storia è tutta storia dello Stato; per il Croce è invece "etico-politica", cioè il Croce vuol mantenere una distinzione tra società civile e società politica, tra egemonia e dittatura; i grandi intellettuali esercitano l'egemonia che presuppone una certa collaborazione, cioè un consenso attivo e volontario (libero), cioè un regime liberale, democratico. Il Gentile pone la fase corporativo-economica come fase etica nell'atto storico: egemonia e dittatura sono indistinguibili, la forza è consenso senz'altro; non si può distinguere la società politica dalla società civile: esiste solo lo Stato e naturalmente lo Stato-governo, ecc.»[14]. È noto come l'aver portato in chiaro la

[13] *Ivi*, p. 96 (*Q.*, 1490).
[14] A. Gramsci, *Passato e presente*, pp. 31-32 (*Q.*, 691).

distinzione tra egemonia e dittatura, da lui pensata come implicita nel rivoluzionario russo, rappresenti l'originalità maggiore di Gramsci nei riguardi di Lenin. Questo passo autorizzerebbe a credere sia stata pensata sotto lo stimolo di Gentile: la confusione di egemonia e dittatura caratterizza quei regimi in cui all'unificazione reale si sostituisce la falsa parvenza di un'unificazione forzata.

Soprattutto importa però il rapporto che stabilisce tra Croce e Gentile. Se per il periodo giovanile possiamo parlare di una preferenza, o addirittura di una disposizione spirituale gentiliana, le cose si invertono nei *Quaderni*. La ragione è chiara: nel periodo giovanile Gramsci pensava a una solidarietà tra il rinnovamento culturale promosso dalla cultura idealistica e il rinnovamento politico-rivoluzionario: in ragione di ciò ad un processo che, iniziato da Croce, culminava in Gentile, caratterizzato secondo la citazione di dianzi. Dopo la delusione le parti si invertono, pur senza che si rompa il vincolo con quella cultura. Bisognava partire da Croce per andar oltre; e considerare il pensiero di Gentile come una deviazione aberrante. Il problema primo riguarda la modernizzazione dell'Italia, questione fatta identica con quella del rapporto dei due filosofi con la religione trascendente e con il cattolicesimo: « Si domanda perciò perché il Croce non si sia messo a capo, se non attivamente, almeno dando il suo nome e il suo patrocinio, a un movimento italiano di *Kulturkampf*, che avrebbe avuto un'enorme importanza storica »[15]. Anzi, l'opposizione di Croce e di Gentile al modernismo religioso ha avuto il significato della lotta contro la saldatura tra intellettuali e masse. Tuttavia, l'anticattolicesimo di Croce dopo il Concordato mostra che ha capito, assai meglio di Gentile, l'importanza della questione. Modernizzazione è vista come passaggio da una società unificata in una religione trascendente a una società unificata in una concezione immanentistica della vita. Si intende perciò la vera e pro-

[15] A. Gramsci, *Il materialismo storico*... cit., p. 247 (Q., 1304).

pria esasperazione di Gramsci nel riguardo di scritti gentiliani che accentuino la continuità tra filosofia e cattolicesimo: « Se le parole di Gentile significassero quel che dicono alla lettera, l'idealismo attuale sarebbe divenuto l'*ancello* della teologia »[16].

Si deve dire che nei *Quaderni* una critica filosofica dell'attualismo manca affatto. Colto il carattere speculativo della filosofia crociana, e il suo correlato politico nella separazione tra intellettuali e massa, stabilito il parallelo tra l'attitudine di Croce rispetto alla rivoluzione e quello di Erasmo rispetto alla Riforma, Gramsci tratta soltanto della simmetria tra il rapporto Hegel-Marx e quello Croce-riaffermazione del marxismo e della possibilità di ripercorrere, a partire da Croce, il processo che da Hegel porta a Marx: « L'opposizione tra il crocismo e la filosofia della prassi è da ricercare nel carattere speculativo del crocismo [...]. La filosofia della prassi è la concezione storicistica della realtà, che si è liberata da ogni residuo di trascendenza e di teologia anche nella loro ultima incarnazione speculativa; lo storicismo idealistico crociano rimane ancora nella fase teologico-speculativa »[17]. L'attualismo gli si configura come l'analogo di uno dei tanti tentativi mal riusciti che apparvero nel periodo tra Hegel e Marx; come un miscuglio di elementi di destra e di sinistra ed è significativo come nello stesso frammento compaiano l'accusa del ritorno alla massima decadenza della figura del "letterato" italiano (« Si può dire che ha instaurato un vero e proprio "secentismo" letterario, poiché nella filosofia le arguzie e le frasi sostituiscono il pensiero ») e quel parallelo con la posizione di Bruno Bauer, di cui i marxisti si servono sempre quando si trovano davanti a critiche provenienti filosoficamente da sinistra a cui è difficile rispondere[18]. Né può certamente darsi alcun valore alla contrapposizione dell'« atto impuro, reale nel senso più profano

[16] *Ivi*, p. 123 (*Q.*, 1401).
[17] *Ivi*, pp. 189 e 191 (*Q.*, 1224 e 1226).
[18] *Ivi*, p. 289 (*Q.*, 1370).

e mondano della parola» all'"atto puro" gentiliano. L'aggettivo "puro" riferito all'atto gentiliano non significa affatto trascendenza, sopramondanità, eccetera, ma, all'opposto, liberazione da ogni sostanzialità. La contrapposizione dell'impuro, cioè della terrestrità, mondanità, concretezza, eccetera, poteva aver significato nella polemica marxiana (o meglio ancora già nella feuerbachiana) contro Hegel, ma perde ogni senso dopo la riforma gentiliana della dialettica. In altre parole, la convinzione che l'attualismo non sia che un'involuzione dello storicismo crociano, porta Gramsci... a ritradurlo anch'esso in forma di filosofia speculativa, nella quale perde effettivamente ogni significato, per ridursi a quella retorica di cui egli parla. O, ancora: la traduzione dell'attualismo in termini di filosofia speculativa impedisce a Gramsci di cogliere la parentela del suo pensiero col gentiliano. L'intravista idea della possibilità di un ritrovamento di Marx dopo Croce e a partire da Croce, lo porta ad accogliere troppo facilmente la critica crociana a Gentile. Dobbiamo dunque supplire a questa assenza, *in un senso filosoficamente rigoroso ed esplicito*, dell'*antiGentile* pur dichiarato necessario. Costruirlo non è un'impresa arbitraria a cui ci accingiamo, ma una necessità interna dell'opera gramsciana. L'unica via che possiamo battere è la considerazione dei rapporti tra Croce e Gentile, così come si prospettavano a Gramsci, e come realmente sono.

4

Si può indubbiamente addurre, a spiegare l'accettazione della critica crociana, una ragione politica, l'adesione di Gentile al fascismo. Non è, però, l'essenziale rispetto all'appoggio che trovava in una prospettiva allora indiscussa, o pensata anzi come indiscutibile, quella dell'*antecedenza ideale del pensiero crociano rispetto al gentiliano*. A partire da essa i gentiliani parlavano del "positivismo

storico" di Croce; trattare della filosofia come "scienza dello Spirito" era trattare dello Spirito in terza persona, considerarlo come natura; Croce si era fermato "a un certo punto" nella critica del positivismo mentre fermarsi era impossibile. Per Croce e per i crociani, Gentile aveva invece sfigurato la novità della "filosofia dello Spirito" in una forma insieme teologizzante e irrazionalista; non a caso "insieme", nel senso di quell'irrazionalismo che consegue alla traduzione immanentistica e secolare del teologismo. Più tardi, quando la composizione delle due filosofie o la recezione delle rispettive critiche apparve impossibile, si passò all'opposta idea del carattere affatto diverso delle due filosofie, della loro incomunicabilità, della pura contingenza, contro avversari comuni dei primi anni del secolo, del loro incontro. E Gentile non era che un "accidente teologico" nello sviluppo di una concezione veramente moderna, cioè metodologica, della filosofia; e chi si era formato in questa presentazione metodologica del pensiero crociano, e che poi, in ragione di tale identificazione di filosofia e metodologia, imperfettamente realizzata da Croce, se ne era allontanato, era portato a ravvisare, e dal suo punto di vista aveva ragione, nel pensiero gentiliano "il cane morto dell'intera filosofia mondiale". Non veramente "morto", però, neppure per chi asserisce questa tesi: e che si trova condotto a riformare il metodologismo crociano, in modo da eliminarne tutti gli aspetti connessi con la filosofia di Gentile arrivando a un crocianesimo che non ha più nulla di comune col pensiero di Croce, così da essere condotto a seppellire Croce, sia pure con reverenza[19]. Quanto a Gramsci, l'antecedenza si trasforma in dipendenza ideale, cosicché Gentile, al tempo dei *Quaderni*, appare come chi abbia devitalizzato Croce, traducendone il pensiero in una forma di barocchismo filosofico.

Credo di essere stato il primo a individuare in tre

[19] Con la reverenza che viene dimostrata, ad esempio, nell'opera filosofica di Norberto Bobbio, in cui è offerta la prova della necessità rigorosa cui il processo che si è detto è soggetto.

saggi – *Il primo Gentile e la genesi dell'attualismo*, *Il concetto di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, *Gentile e la poligonia giobertiana* – pubblicati sul «Giornale critico della Filosofia italiana» rispettivamente negli anni '64, '68, '69, l'*antecedenza ideale e cronologica della filosofia di Gentile rispetto alla crociana.*

Ora, questa tesi ha trovato una conferma sfolgorante nella pubblicazione recente della corrispondenza.

Non si tratta, però, di una semplice constatazione di fatto, come se si trattasse di una questione, in fondo vana, di precedenza o di debiti, poiché con essa *cangia l'intera veduta delle due filosofie*, per l'abbandono delle tre prospettive sinora avanzate (di quella per cui l'una sarebbe grado all'altra, di quella dell'"accidente teologico", di quella della completa eterogeneità). Le due filosofie appaiono insieme unite, nel senso almeno che la crociana non può trovare spiegazione senza riferimento alla gentiliana (mentre la reciproca non è vera; non c'è azione diretta, almeno nel senso filosofico stretto, del pensiero di Croce su quello di Gentile, che sarebbe stato quello che è, anche se Croce non fosse mai esistito – la frase può sembrare a punta e lo è, nel senso che avrebbe bisogno di ulteriori chiarimenti, non però in quello che manchi di rigore –, mentre l'inverso non può venir sostenuto), e incomponibili (dato che le critiche di Croce, se non sono da sottovalutare, non possono venir riferite, come egli voleva, alla filosofia del primato del divenire e allo storicismo e soltanto valorizzate dal punto di vista di quella metafisica dell'essere che egli negava); e dato che soltanto in rapporto a questa antecedenza ideale si può effettivamente definire il posto di Gentile nella storia della filosofia, togliendo ogni parvenza di involuzione nell'"ideologia italiana", per riferirmi a una frase che fu detta, e in cui il giudizio di esclusione sembra assumere un certo potere di suggestione; e altresì perché solo in dipendenza di ciò si può definire il senso del pensiero di Gramsci, e, attraverso questo, il senso della storia contemporanea italiana, e non soltanto italiana.

Tale importanza mi costringe a soffermarmi un momento sul processo attraverso cui la ritrovai. Chi avesse compiuto la sua educazione filosofica seguendo l'insegnamento diretto di Gentile e della sua scuola, e più in generale lo studioso italiano degli anni Venti, cedeva al fascino di quel che sembrava essere il momento conclusivo di un processo "da Talete a noi". Diversa era la situazione di chi cresceva lontano dalla scuola gentiliana, e al momento del successo delle filosofie dell'esistenza. Il problema diventava un altro: se filosofia non è soltanto spiegazione della realtà naturale ma altresì di quella storica e umana (del discorso umano sul reale), il dovere di spiegare l'attualismo si imponeva. Per riferirmi alla mia personale esperienza, dirò che l'attualismo non agiva su di me nel senso di portarmi all'adesione, ma in quello di precludermi l'adesione ad altre filosofie; nel senso che una filosofia può essere veramente riconosciuta come tale (può non ridursi a ideologia), quando la filosofia su cui cade la scelta riesce anche a spiegare le altre filosofie. Era altrettanto facile, allora ma anche oggi (la situazione non è mutata, e questo non è davvero un secolo in cui il corso delle idee sia veloce) dimenticare l'attualismo, come avvenne, ma con risultati almeno dubbi[20], quanto era difficile spiegarne i caratteri. Non che le critiche di cui veniva fatto oggetto non mi apparissero valide: in certo senso le sentivo valide, tutte. Al momento in cui cominciavo e in cui la ricerca di una filosofia di cui potessi essere persuaso, e non di un vestito filosofico, mi costringeva, per quel che ho già detto, al silenzio, la critica si era trasformata; non era più fatta in nome del realismo, ma dell'irreducibilità del singolo all'io empirico. Dico tra-

[20] Si può dire che il periodo di disgrazia dell'attualismo abbia coinciso con quello delle "scelte gratuite", motivate da ragioni accademiche o in largo senso pratiche. Fu di moda allora parlare della "provinciale chiusura idealistica italiana al pensiero mondiale"; dopo trent'anni dobbiamo riconoscere che l'apertura ha portato a ben scarsi risultati; o che permette oggi anche agli avversari, come chi scrive, di riconoscere il "carattere mondiale" dell'attualismo.

sformata perché era la stessa, in altra e più suggestiva forma, l'unica a cui tutte quelle rivolte all'attualismo possono venir ricondotte, quella di solipsismo. Pure queste varie forme dell'unica critica mi apparivano inadeguate perché esterne; erano rivolte a un prodotto, per dir così, di cui sfuggiva il segreto di fabbricazione. Non bastava, per spiegarlo, partire da Hegel, da Fichte, da Kant, da Spaventa. Restava una sua singolarità irreducibile, cosicché la domanda si rovesciava in un'altra: non si può spiegare o criticare l'attualismo a partire da Kant, da Fichte, da Hegel, anche se la sua critica può coinvolgere Kant, Fichte, Hegel? Poniamo pure che, visto nella sua singolarità, in quanto non si riporta *semplicemente* a Kant, Fichte, Hegel, il pensiero di Gentile rappresenti il solipsismo, cioè l'"assurdo"; non è tuttavia l'assurdo semplice, ma l'assurdo in qualche maniera "persuasivo"[21]. Ove trovare la chiave d'ingresso alla sua novità? La mia attenzione si diresse allora sul giovane Gentile, e sulla singolarità del suo esordio pubblico, da Rosmini e Gioberti, e insieme da Marx; al fatto che avesse dedicato i suoi due primi libri a pensatori così diversi. Trovai il nesso che li univa, in modo che potevano essere visti anche come parti di un'unica opera; al momento stesso presi consapevolezza della sua straordinaria precocità teoretica. Il Gentile ventiduenne è già in possesso del principio fondamentale del suo pensiero, in modo tale che il *Rosmini e Gioberti* e *La filosofia di Marx* avrebbero potuto essere pubblicati, sostanzialmente invariati, dopo quella che è la sua opera principale, il *Sistema di Logica*. E la chiave mi fu rivelata da un piccolo scritto dello Jaja, *L'intuito nella conoscenza*[22]: che può essere considerato il suo testamento filosofico, perché successivamen-

[21] L'assenza di una critica dell'attualismo che sia insieme una spiegazione può render conto del passaggio dall'interesse per la filosofia a quello per le cosiddette "scienze dell'uomo". Nel senso che la filosofia avrebbe concluso nell'"altro escluso", cioè nella follia. L'interesse attuale per le scienze dell'uomo suppone cioè, insieme, il rifiuto e l'accettazione acritica dell'attualismo. È per ciò che si accompagna generalmente con il massimo dell'acrisia.

[22] In *Atti Accad. Sc. Morali della Società Reale di Napoli*, 1894.

te non scrisse più nulla di importante. Allora tutto mi si illuminò: avevo trovato il filo unitario che percorre tutto il suo pensiero e condiziona la stessa scelta degli argomenti: la continuazione critica della filosofia italiana del Risorgimento, di Rosmini e di Gioberti, l'interesse portato, per la prima volta nel mondo, sulle *Tesi su Feuerbach*, la successiva riforma della dialettica hegeliana e lo scritto in cui culmina, *L'esperienza pura e la realtà storica* fino al *Sistema di Logica*, e oltre. Si è mai riflettuto al caso unico di un filosofo che abbia sempre scritto di getto, di cui non si conservino abbozzi o prime redazioni (con la sola eccezione, significativa, de *La mia religione*)? Come ciò è potuto avvenire, se non si fosse trattato dell'esplicazione di ciò che era già germinalmente precontenuto in una prima intuizione geniale? Di una tesi che, quale ne voglia essere il giudizio, la più grande verità o il più grande scacco, rappresenta una svolta rivoluzionaria senza riscontro: e che definisce l'attualismo come posizione singolare e unica, e incomunicabile con le altre, nella storia della filosofia. Possiamo dire che essa è l'estensione radicale portata sino alle conseguenze più estreme della critica della teoria dell'intuito, così contro platonismo come contro empirismo. Prima conseguenza è la *scomparsa di ogni datità*. Il pensiero non è più attributo di esistenti (di Dio, degli angeli, degli uomini); la stessa specie umana rispetto all'Io trascendentale è oggetto. Il realismo che egli combatte non è carattere di alcune filosofie, ma di tutte; o, altrimenti detto, non si può parlare di un processo nel quale le filosofie precedenti si dispongono come gradi verso la vetta dell'idealismo attualistico; tra l'idealismo preattualistico e l'idealismo attualistico, bisogna riconoscere che c'è un salto. Se la filosofia di Hegel poteva dare l'impressione di conservare la verità delle filosofie precedenti, in modo che nulla fosse andato perduto, l'attualismo invece le annulla; anche le forme idealistiche precedenti sono, per dir così, "idealismi entro il realismo". Tutti i pensatori prima di me, dice in sostanza Gentile, salvo Spaventa per il programma e Jaja

per la ricerca, si sono mossi nella dimensione realista; anche coloro che come Kant e Hegel ne hanno preparato la dissoluzione, hanno poi interpretato il proprio pensiero in senso realistico. Tutti i filosofi, insomma, hanno guardato finora al mondo degli oggetti, al pensato; e, tra questi oggetti, ne hanno distinto una specie particolare, quella di oggetti forniti di un pensiero che rispecchiasse o riflettesse il resto della realtà; e del pensiero hanno fatto una forma dell'essere; di qui sono sorti gli infiniti problemi insolubili della storia della filosofia[23]. Mettersi dal punto di vista idealistico è operare una sorta di vera e propria "conversione"; occorre svincolare il pensiero da ogni soggetto particolare e finito che in questa particolarità e finitezza è oggetto, non soggetto del pensiero stesso. Dal punto di vista del pensiero come forma dell'essere occorre passare a quello dell'essere come puro conoscere. Allora non avrà più senso parlare di conoscenza umana o angelica o divina. E Dio sarà questa stessa mente, questo puro soggetto. Soggetto che non può essere pensato sotto la categoria dell'essere, perché così lo si muterebbe in oggetto, in pensato. Dunque inoggettivabilità. Dunque radicale critica della filosofia speculativa o contemplativa; di quella che Gentile chiamerà "intellettualismo" come tratto caratteristico e culminante del modo di pensare proprio della filosofia antica, perpetuatosi ben oltre l'antichità.

Visto sotto questo angolo, l'attualismo è (sin dagli inizi, quando ancora non aveva assunto questo nome, il che avvenne soltanto nel 1911) la più radicale critica di qualsiasi metafisica, idealistica o naturalistica; come del resto Gentile mette bene in luce, con un'efficacia, forse, superiore che altrove, nel capitolo del secondo volume del *Sistema di Logica* dedicato alla critica del trascendentalismo kantiano (« La categoria e le categorie »). In riferimento a questo comprendiamo il suo commento alle *Tesi su Feuer-*

[23] Decisiva su questo punto è la prolusione pisana del 1914, *L'esperienza pura e la realtà storica.*

bach, in cui vide per primo il testo essenziale della filosofia marxiana, e che costituisce la parte fondamentale de *La filosofia di Marx*. Si tratta del rapporto tra due critiche dell'intuito, la sua e la maggiore che precedentemente si fosse avuta. Non bisogna vederci *soltanto* la critica del materialismo marxiano. Per Gentile, Marx non è andato abbastanza a fondo nella sua critica ed è rimasto in una posizione metafisica; l'oltrepassamento della metafisica non può fermarsi a un metafisicismo rovesciato materialistico. È in funzione della critica della metafisica, del passaggio alla filosofia della prassi dunque, che Gentile critica il materialismo marxiano. Questo libro non deve dunque essere considerato come un'opera giovanile, scritta da chi non poteva allora conoscere il complesso delle opere giovanili di Marx. Proprio nella forma in cui è stesa, la critica-oltrepassamento di Marx è un momento essenziale, ineliminabile, dell'attualismo. È un'arcata fondamentale della filosofia gentiliana, che non si può pensare di eliminare senza far crollare il tutto.

Da che l'interesse sul marxismo riprese e si appuntò soprattutto sul marxismo filosofico, gli studiosi di Gentile portarono molta attenzione a *La filosofia di Marx*, e gli scritti su questo libro si moltiplicarono. Avvenne però che fu isolato dal processo di genesi del pensiero gentiliano; da quel processo per cui il giovanissimo filosofo era arrivato a vedere nelle *Tesi su Feuerbach* una prima e imprecisa delineazione di quella riforma dello hegelismo che trovava i suoi veri lineamenti nello Spaventa e nello Jaja, per essere destinata ad avere compimento nella sua opera. Ciò mi porta a insistere sulla decisività che ha negli studi gentiliani l'indicazione del punto di partenza nella critica dell'intuito; come dal tema la cui piena comprensione soltanto può rendere oggi intelligibile l'attualismo, nello stesso suo linguaggio, che tanto lo differenzia dalla filosofia oggi prevalente. Critica dell'intuito, *dunque* critica della filosofia speculativa e sua sostituzione con la filosofia della prassi; critica che vuole essere più radicale di quella marxiana,

perché l'opposizione tra filosofia speculativa e filosofia della prassi non si identifica con quella di idealismo e di materialismo, sia pur nuovo perché integrale, come Marx pensava. (Veramente Gentile presenta la sua filosofia come "idealismo", ma il termine, se ha un significato polemico rispetto al positivismo del tempo, è però in sé quanto meno ambiguo e metaforico perché un "idealismo senza idee" non può venir visto come sviluppo di qualsiasi tra le precedenti forme di idealismo.) Ho perciò dianzi portato l'attenzione sull'aspetto di frattura tra l'attualismo e le precedenti filosofie, quello per cui può essere visto come *rivoluzione*. È ben vero che Gentile, tranne che nella ricordata prolusione pisana e in pochi altri passi, accentua generalmente la continuità, così che mezzo secolo fa, al tempo del suo maggior successo, era consueto parlare della catena dialettica Kant-Fichte-Hegel-Spaventa-Gentile come svolgimento di un solo pensiero. Però, se ben si guarda, l'interpretazione gentiliana della storia della filosofia è modellata, anziché sulla veduta storiografica hegeliana, su quella giobertiana dell'ontologismo e dello psicologismo, con mutato segno valutativo; processo di liberazione dal mito quale materializzazione dello spirito, in dipendenza del progresso della filosofia quale spiritualizzazione della materia, come vien detto nel *Sistema di Logica*; processo di erosione fino a che emerga, *temporis partus masculus*, la "filosofia cristiana", interiorismo agostiniano separato dal platonismo. Perché questa preferenza accordata alla continuità piuttosto che alla frattura? A mio giudizio, ciò non dipende soltanto dal "cristianesimo" o dal "tradizionalismo" di Gentile. La ragione è più profonda, e filosofica: l'attualismo può essere pensato come *verità*, soltanto in quanto riesce a render conto del processo storico della filosofia; se ben si guarda, è l'unico criterio per cui può resistere alle obiezioni e affermarsi come vero, e altresì l'unico per cui fu pensato tale ai tempi del suo successo. Se si accentua invece il momento della *scissione*, il criterio di verità scompare; la filosofia soggettivistica della prassi,

sostituita da Gramsci all'oggettivistico materialismo storico, rivela la sua natura di ideologia, come tecnica di potere e di dominio. (E sarebbe qui facile richiamare noti temi heideggeriani sulla tecnica, l'oblio dell'essere e il processo di dominio che non ha altro scopo che se stesso.) Chi mi ascolta avrà già compreso come si profili la mia tesi: posizione filosofica ulteriore al marxismo, termine ultimo a cui può giungere la filosofia della prassi dopo Hegel, l'attualismo può essere pensato e vissuto nella forma "romantica" di continuità con la tradizione, che fu di Gentile, o in quella "illuministica" di scissione rivoluzionaria, che fu di Gramsci. Nel primo caso, la sua logica è incrinata; nel secondo si autonega come filosofia, che viene sostituita dall'ideologia; ed è proprio la considerazione di questo caso privilegiato che potrebbe permetterci di giungere a una comprensione piena di questo termine di "ideologia", oggi tanto usato e con tanta indeterminazione di significato. Se il tempo non mi permette ora un pieno svolgimento di questa tesi, vediamo almeno di tracciarne le linee fondamentali.

Si presenta come iniziale il rapporto con Croce. Si suol dire: la crociana e la gentiliana sono posizioni diverse nell'orizzonte di una meta comune, l'elaborazione di una "filosofia dello Spirito" come distinta così da metafisica trascendente come da positivismo naturalistico.

Questo giudizio contiene una parte di verità, ma non è preciso. Si deve dire: se la filosofia dello Spirito si sostituisce alla metafisica in conseguenza della critica dell'intuito, essa trova la sua espressione rigorosa soltanto nell'attualismo; la filosofia di Croce è una trascrizione contraddittoria in termini di filosofia speculativa. Si può perciò asserire che la filosofia di Croce è una filosofia gentiliana *meno* rigorosa; aggiungendo però che essa *segue*, non precede, quella di Gentile.

Si badi bene: non intendo con ciò dare un giudizio di valore. Se Croce, in una discussione prima amichevole poi polemica di tanti anni, resistette sempre all'opera di

convinzione di Gentile, le sue ragioni doveva pur avercele. Non sembri un paradosso: la pubblicazione della corrispondenza non serve soltanto ad illustrare l'influenza che Gentile ebbe sul giovane Croce, ma anche a far emergere la singolarità e specificità dell'opera crociana.

Non si può immaginare un processo di pensiero che presenti caratteri più diversi da quello, dianzi rapidamente descritto, di Gentile. Nei remoti tempi del mio studentato si soleva dire, a proposito soprattutto del *Breviaro di Estetica*: Croce dice quel che l'arte *non è* e, a partire dai tanti *non è*, giunge a una definizione dell'arte che, ottenuta per via negativa, in certo modo si può dire li condensi. Ebbene, questo si può dire per l'intero sviluppo del suo pensiero: sviluppo per via di negazioni, attraverso una continua varietà di sistemazioni stimolate da nuove impreviste forme di pensiero o di vita avverse.

Non bisogna dare a questa diversità di processo un significato meramente psicologico. Essa manifesta invece come il problema filosofico di Croce sia in realtà differentissimo da quello di Gentile come da quello di Marx: sia rivolto a raggiungere la vittoria su quel pessimismo che nella gioventù lo aveva portato a continue tentazioni di suicidio e che sempre, costantemente dissimulato, riaffiora. Si tratta di quel pessimismo e moralismo dichiarati nel *Contributo alla critica di me stesso* e testimoniati dagli argomenti stessi dei suoi primi scritti: destinati a illustrare figure doloranti, o vittime della storia, o a rivendicare la memoria di personaggi dimenticati. Mi fermerò, come cenno sintetico, a una citazione di uno di questi primi scritti: «Noi non crediamo più (direbbe lo Hartmann), come i greci, alla felicità della vita terrena; noi non crediamo più, come i cristiani, alla felicità di una vita oltremondana; noi non crediamo più, come i filosofi ottimisti del secolo scorso, a una felicità avvenire della stirpe umana, a cui, per una sorte abbastanza bella, noi poveri uomini del presente, saremmo destinati a lavorare». (Lo Hartmann a cui accenna è Edoardo di Hartmann, il filosofo pessimista di

quegli anni, ed è curioso osservare come il suo nome, dopo un lunghissimo silenzio, ritorni in una lettera del 1950 a Floriano Del Secolo, sulla bomba atomica: in cui dice presso a poco – non ho il testo fra mano – che la bomba atomica dà possibilità reale a quel suicidio universale di cui parlava «il filosofo pessimista della mia giovinezza, Edoardo di Hartmann».) Si consideri come tutte le negazioni di questo passo rimangano attraverso l'intero sviluppo del pensiero crociano. Mai egli mette in dubbio quello che potremmo dire il "dogma della modernità", vale a dire la persuasione che non si possa più parlare della trascendenza religiosa; mai, del pari, si concilia con gli aspetti progressistici o utopistici della mentalità moderna.

Questo pessimismo scompare nel Croce della maturità? È il parere comune, e così si parla dell'unica religione che egli riconosce, quella dell'operosità, che lo rende freddo o cieco rispetto agli aspetti tragici della condizione umana, alla malattia, al dolore, alla morte, a quello che va o può andare perduto. In realtà, questa religione dell'operosità è sottesa sempre da un permanente pessimismo, rispetto a cui essa deve trionfare e non riesce. Possiamo dire che è il pessimismo degli autori delle teodicee; e che prorompe – tema che sarebbe ancora da illustrare – nell'ultimo Croce, e nella sostituzione della categoria della vitalità a quel surrogato tranquillizzante della hegeliana razionalità del reale che era il momento economico. Giustamente si è messo in luce il profondo pessimismo che percorre l'opera di chi passò come il filosofo ottimista per antonomasia, Leibniz, e che spiega la sua *Teodicea*[24]. L'aspetto di teodicea proprio al sistema di Hegel, considerato sotto l'aspetto di filosofia speculativa e coesistente con il suo "pantragismo" non ha certo bisogno di nuove illustrazioni. Parimenti, è stato messo in luce il carattere di teodicea che ha l'opera del Vico.

Siamo così in grado di arrivare a una definizione del

[24] Cfr., ad esempio, G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Parigi 1946.

carattere che specifica l'opera di Croce: è una "teodicea adeguata alla modernità", una teodicea dopo accolta la perdita della speranza di una vita oltremondana, e respinti in pari tempo i surrogati di speranza proposti nel progresso e nell'utopia[25]. Quel che fa differire Croce da Gentile, e lo porta a respingere, nella sostituzione della filosofia dello Spirito alla metafisica, la filosofia della prassi è la *forma mentis* "giustificante" ("la storia sempre giustificante, mai giustiziera") della teodicea; e il discorso potrebbe prolungarsi nell'illustrazione della sua ricerca di eliminare dallo hegelismo tutti gli aspetti suscettibili di svolgimento in forma di filosofia della prassi, e in quella della forma del suo incontro, in questa ricerca, con Vico. Questa coincidenza del Vico crociano con lo hegelismo separato dalla possibilità di svolgimento in forma di filosofia della prassi non è stato finora illustrato, e lo meriterebbe.

Ma perché allora Croce si sentì unito con Gentile, per tanti anni, più che con qualsiasi altro filosofo italiano o straniero, del suo tempo? Torniamo al tema della critica dell'intuito, del formalismo assoluto, e alla sua conclusione nella teoria del soggetto unico.

Ogni teodicea comporta una trasposizione dell'attenzione dalla realtà dell'individuo alla totalità. Una teodicea immanentistica suppone l'eliminazione della realtà dell'individuo, così che la morte non possa veramente distruggere nulla. Ossia, la teoria del soggetto unico permetteva la trasposizione dall'individualità dei soggetti all'individualità delle opere: al realismo degli individui si sostituiva il realismo delle opere. La teoria dei distinti permetteva di dissipare l'ombra della negatività, e la scoperta e la defi-

[25] Mi si consenta di non omettere un'osservazione che certamente non fu mai fatta e che apre orizzonti storici di grande importanza. *La stessa teoria dei distinti è essenziale al carattere di teodicea del pensiero crociano.* Se usiamo infatti il termine di teodicea in senso etimologico, come giustificazione di Dio davanti alla ragione, ne circoscriviamo altresì l'orizzonte storico: esemplari le teodicee di Malebranche e di Leibniz, caratterizzate dalla distinzione tra "saggezza" e "volontà" divine. La teoria dei distinti di Croce è una replica immanentistica di quel che era già avvenuto nel campo della teologia del razionalismo metafisico.

nizione del momento economico, che ha il senso dell'equivalente della razionalità del reale hegeliana, consentiva il superamento del pessimismo e la riconciliazione con la realtà. *La filosofia di Croce è così l'esatta ritraduzione in termini di filosofia speculativa della filosofia della prassi di Gentile.* Questa potrebbe sembrare una pura ipotesi se non trovasse la più completa conferma nella recente pubblicazione della corrispondenza. Non potendo illustrarla qui adeguatamente, mi limiterò ad alcune osservazioni essenziali. Il giovanissimo Gentile ha già ben chiaro il piano della sua vita: riprendere quello che gli hegeliani di Napoli e anzitutto De Sanctis[26] e Spaventa, avevano visto come loro compito, essere la consapevolezza di quella nuova realtà storica che era il Regno d'Italia, e la guida ideale della sua formazione. Ora, la giovane promessa dell'erudizione e della storia letteraria italiana, Benedetto Croce, aveva riscoperto De Sanctis; era il segno che la storia letteraria si sarebbe riagganciata a quella via allora abbandonata. Ma occorreva riportare Croce, per così dire, da Napoli, allora deserta di hegeliani, all'Abruzzo, in modo che i nomi di De Sanctis e di Spaventa si unificassero. Bisognava poi separare Croce da Labriola, l'allievo di Spaventa, che aveva lasciato cadere il giobertismo, e con ciò frainteso il risorgimentalismo[27]. Bisognava liberare Croce dallo herbartismo, altra conseguenza della cattiva influenza di Labriola, e con ciò dal suo "realismo". (Ma che cosa abbia significato Herbart per Croce, Gentile non si rese mai perfettamente conto; è da considerare invece il trascurato ma importantissimo scritto di Croce *Commiato dallo Herbart*[28].)

[26] A differenza di Croce, Gentile vede in De Sanctis un educatore politico prima che un critico estetico (cfr. soprattutto il suo saggio sul De Sanctis, 1933, raccolto in *Memorie italiane*, Firenze 1936). Nella sostanza, il giudizio di Gramsci non ne differisce, anche se proprio non sembri entusiasta dell'incontro (*Q.*, 1288, 2185).

[27] La non nascosta antipatia di Gentile (e già di Jaja; cfr. un suo giudizio nel carteggio Gentile-Jaja, I, p. 385, Firenze 1967) per Labriola, che lo porta al completo silenzio nelle *Origini della filosofia contemporanea in Italia*, trova probabilmente spiegazione in questo.

[28] 1942, in *Discorsi di varia filosofia*, vol. I.

Trattiamo qui soltanto del rapporto con Labriola, del formalismo e della sua connessione con la veduta della storia della filosofia, in rapido cenno.

La ricerca di staccare Croce da Labriola meriterebbe un'illustrazione assai ampia, qui impossibile. Il distacco ci fu, ma non nel senso che Gentile auspicava: Croce percorse a rovescio il cammino di Labriola. Questi da Hegel era passato a Herbart, poi a Marx; Croce da Marx a Herbart (e sia pure a un Herbart diverso da quello che nella sua prima giovinezza gli aveva fatto conoscere Labriola), quindi a Hegel. Ma perché l'insistenza antilabrioliana di Gentile?

C'è un punto su cui Labriola e Gentile si accordano: il marxismo è realmente una filosofia della storia. Labriola ha ragione nell'insistere sul suo carattere filosofico. Tuttavia, già nella lettera a Croce del 17 gennaio 1897, quando ancora sta preparando la sua tesi di laurea, Gentile scrive: « Egli bada a ripetere mille volte che la nuova teoria non è che l'autocritica delle cose stesse, la visione della immanente *realtà* della storia, la teoria *obiettiva* delle rivoluzioni sociali. [...] Ma questo a me pare il lato più debole. [...] Ora l'interpretazione, o la rivelazione, o la concezione, è prodotto della storia, o di noi che la studiamo e procuriamo di filosofarci su? [...] Nella storia, nella società, nelle cose, non c'è né significato né legge; e il significato e la legge è sempre determinazione dello spirito, è sua elaborazione, diciamolo pure, soggettiva [...] »[29]. A me pare di sentire in queste parole l'eco di altre dello Jaja, scarso estimatore di Labriola, nelle memorie ricordate: « I dati dell'Herbart non hanno altro valore. Il pensiero nella sua parte fondamentale per l'Herbart è spettatore »[30]. Ossia, abbandonando Spaventa per Herbart, Labriola aveva abbracciato il realismo; perciò, passato a Marx, ne aveva dovuto far consistere « l'originalità e il merito [...] nell'aver *rivelato* il

[29] *Lettere a Benedetto Croce*, vol. I: *Dal 1896 al 1900*, pp. 20-21.
[30] *Memorie...*, cit., p. 31.

corso *necessario* della storia, che è un divenire per processo di antitesi »[31]. Già in questa prima lettera si trova preannunciata la critica fondamentale che Gentile muoverà nella seconda parte de *La filosofia di Marx (La filosofia della prassi)* a Labriola. Questi, in sostanza, trovava « i più sicuri e chiari enunciati del marxismo » nell'*antiDühring* di Engels. Gentile, invece, voleva richiamarsi « alle fonti più genuine del pensiero di Marx », cioè alle *Tesi su Feuerbach*; criticare dunque il materialismo storico e dialettico a partire dal momento più profondo del pensiero marxiano, pur rendendo ragione, nello studio di questo stesso momento, della deviazione che aveva portato a Engels e a Labriola.

Non è difficile in questo ravvisare anche una tattica per liberare Croce da quello che egli chiamava il suo "realismo" (e continuò a dirlo tale) e portarlo alla sua filosofia. Estremamente importante al riguardo è la lettera del 24 novembre 1898. Croce gli aveva comunicato, il giorno prima, la sua decisione di raccogliere « come in una bara » i suoi scritti sul marxismo. Gentile replica: « Ma non sarebbe opportuno che prima scriveste quel vostro libro sul Marx, di cui mi avete parlato nello scorso luglio? Così ci si accorgerebbe realmente che "Croce sia una cosa diversa" da Labriola e che gli scritti di Croce se si allontanano dagli scritti di Labriola non importano contraddizioni o pentimenti in questo, ma critiche alla sua dottrina! »[32].

È del tutto chiaro quel che Gentile intende: avendo in mente la posizione del Labriola, Croce può facilmente mettere da parte il materialismo storico come filosofia della storia, per intenderlo, secondo la sua nota espressione, come « somma di nuovi dati, di nuove esperienze che entrano nella coscienza dello storico ». Partendo da questo sarà stimolato a vedere in Marx il rivendicatore del momento della forza, e a portare la sua riflessione sul concetto dell'utile,

[31] *Ivi.*, p. 20.
[32] *Lettere...* cit., pp. 140-141.

rientrando così nella filosofia herbartiana dei distinti. Se invece componesse il libro completo, sarebbe portato a intendere il significato vero della critica dell'intuito; e al tempo stesso a illuminare meglio le sue critiche parziali, in sé giuste, alle singole tesi politiche e storiche marxiane riconducendo gli errori alla loro matrice. Nella lettera del 26 agosto 1899 abbiamo addirittura a questo riguardo uno scatto, contenuto, ma tuttavia strano se si pensa al continuo atteggiamento di deferenza: « Vero è, che resta sempre a vedere se essa possa dirsi o no un "condimento" di codesto pensiero; se cioè possa considerarsi quasi un'aggiunta arbitraria voluta fare un bel giorno dal Marx ai naturali e storici svolgimenti del suo pensiero; o se piuttosto non debba ritenersi per un anello necessario nella catena di essi svolgimenti. [...] Se è vero che gli studi di Marx furono quali ricordo io, [...] se i suoi convincimenti filosofici si determinarono intorno al '45 in una forma sistematica detta materialismo storico, se questo nome e sotto esso la sua dottrina non fu più dal Marx abbandonata, io credo in verità che anche il Marx, per tutta la vita, sia rimasto persuaso che tutte le sue idee, e storiche e politiche, si imperniassero intorno ad alcuni princìpi filosofici, indipendenti o diversi da ogni altro sistema. [...] Scusatemi, ma se avesse potuto sentire da voi che la filosofia è un "condimento" del suo pensiero, io non dubito che non sarebbe stato del vostro parere »[33].

Nella ricordata lettera del 24 novembre 1898 vi è pure un accenno al formalismo che, a leggere tra le righe, sembra dire: quando il formalismo dell'etica kantiana sia inteso bene, la ricerca del concetto dell'utile in relazione all'etica, di cui Croce gli aveva comunicato di volersi occupare, non ha ragione di esser posta.

Nella lettera del 10 novembre 1898 quel nesso tra la critica dell'intuito e il formalismo assoluto, che è stato poi particolarmente illustrato nel capitolo ricordato del

[33] *Ivi*, pp. 197-198.

Sistema di Logica si trova già enunciato (« Io credo che bisogna intendere bene quel formalismo: perché nell'intendimento *vero* della forma kantiana io ripongo tutta l'essenza della filosofia moderna »[34]) ed è già stabilito il suo rapporto con l'unificazione di filosofia e storia della filosofia: « senza toccare questa astrattezza, questo formalismo del contenuto trascendentale [...]? [...] Ed ecco cosa risponderei: se la filosofia è consapevolezza, questa consapevolezza non è una *forma fissa*, stabile, definitiva, già trovata. [...] Anzi è continua formazione; e non ne voglio altra prova che la storia, sebbene tale sua essenza, possa agevolmente ricavarsi dal suo stesso concetto. Ora se cotesta consapevolezza è *formazione* continua, è già essenzialmente *storia* »[35].

In breve, Gentile sempre insiste nel cercare di portare Croce al suo punto di vista che già almeno ne *La filosofia di Marx* si è definitivamente chiarito come una forma, ulteriore e superiore criticamente alla marxiana, di filosofia della prassi. E sempre Croce recepisce formalismo e critica dell'intuito... *ad modum recipientis*; cioè di quella filosofia giustificante, e teodicea laica delle opere, che è per definizione filosofia speculativa. Che il pensiero di Croce sia traduzione in forma di filosofia speculativa della filosofia della prassi di Gentile, non si può quindi dubitare.

5

Se dunque Gramsci ha ragione nello scrivere che « la filosofia del Croce rimane una filosofia "speculativa" e in ciò non è solo una traccia di trascendenza e di teologia, ma è tutta la trascendenza e la teologia »[36], ha poi storicamente torto nell'identificare col marxismo la filosofia della prassi che egli avrebbe ritradotto. Ha parimenti torto nell'idea

[34] *Sistema di Logica* cit., pp. 131-132.
[35] *Ivi*, pp. 133-134.
[36] *Il materialismo...* cit., pp. 190-191 (*Q.*, 1225).

dell'ossessione del marxismo, raffigurato come avversario sempre presente alla mente di Croce, anche se ossessione quasi sempre sottaciuta; perché la tentazione rivoluzionario-marxista era stata accesa in Croce da Labriola, e poi criticata senza troppa difficoltà in questa forma labrioliana, e i motivi della critica rivoluzionaria si erano rovesciati nella critica della mentalità radicale, e nell'accordo, su questo punto, con Sorel. Come dalla critica di Labriola fosse riportato allo Herbart, ho già detto: non più, per la verità, come al moralista che nella prima gioventù gli aveva fornito un purismo etico, giovevole come « un'armatura, onde egli mi rivestiva contro il disfacimento dell'etica operato dall'associazionismo, dallo psicologismo e dall'evoluzionismo e dall'utilitarismo che stava sempre nel fondo di questi tentativi »[37], ma al filosofo che aveva sentito l'importanza della distinzione; e affermato una linea che porta Croce attraverso il riconoscimento dell'autonomia del momento economico alla hegeliana riconciliazione con la realtà. Intenzione – sinora, per quel che so, non segnalata, ma che la corrispondenza rende chiara – del Gentile de *La filosofia di Marx* è di portarlo al suo pensiero attraverso una considerazione del marxismo più profonda di quella del Labriola, condizionante una critica più rigorosa di quella di Croce; segnalandogli una filosofia di Marx più profonda di quella dell'*antiDühring*, a cui Labriola sostanzialmente si atteneva. Si sono dette le ragioni, profonde per riguardo alle esigenze spirituali, che portarono Croce alla filosofia, tali da spiegare perché questo tentativo doveva andare fallito; separando Croce le accettate critica dell'intuito metafisico e affermazione del formalismo – che rendono possibile anzitutto la costruzione di un'estetica liberata a un tempo dalla metafisica e dal naturalismo – dalla filosofia della prassi. In quegli anni tra il 1895 e il 1900, Labriola e Gentile si contendono Croce, senza riuscire completamente

[37] *Discorsi...* cit., p. 101.

né l'uno né l'altro nel loro intento; e senza intendere appieno, né l'uno né l'altro, le ragioni della resistenza.

Dunque l'esame, preciso al mio credere, anche se rapidamente accennato, dei rapporti tra la filosofia di Croce e di Gentile, porta a dire che Gramsci, nella sua ritraduzione, *avrebbe dovuto* ritrovare Gentile, o ripensare in forma attualistica il marxismo, dato che la filosofia di Croce è l'esatta traduzione in termini di filosofia speculativa, non del pensiero di Marx, ma di quello di Gentile. *Avrebbe dovuto:* il condizionale dimostra che quanto abbiamo detto non è ancora una prova sufficiente del suo attualismo.

Potrebbe infatti darsi che Gramsci avesse condotto un parallelo tra lo storicismo marxiano e il crociano, mostrando la superiorità del primo, e avesse poi voluto far coincidere questa ricerca con la dimostrazione che il ripensamento italiano dello hegelismo doveva logicamente concludere con la riaffermazione del marxismo. Le due ricerche potrebbero essere di diritto autonome, e l'eventuale insuccesso della seconda non inciderebbe sulla valutazione della prima. Non è tuttavia così; e realmente quel che Gramsci chiama marxismo è il risultato coerente della ritraduzione di Croce, così coerente da ricostruire dopo il crocianesimo l'attualismo, come se procedesse dalla traduzione al testo originale. Possiamo convincercene attraverso varie vie. La prima è la coincidenza puntuale tra la critica gramsciana dello storicismo di Croce e la gentiliana. La seconda è la formulazione nuova che in Gramsci trova il concetto marxiano di società civile, con le sue implicazioni, tra cui quella dell'abbandono dell'economismo e del materialismo marxiani. La terza è la posizione rispetto a Labriola[38], inconsapevolmente identica a quella di Gentile.

[38] Indubbiamente Gramsci si richiama a Labriola perché « affermando che la filosofia del marxismo è indipendente da ogni altra corrente filosofica, è autosufficiente, è il solo che abbia cercato di costruire scientificamente la filosofia della prassi » (*Il materialismo storico*... cit., p. 79; *Q.*, 1507-1508). Vi è tuttavia un altro aspetto del suo pensiero che egli rifiuta, quello delle "tappe storiche inevitabili" che lo portavano a dire

Si può dire che l'invito che questi aveva rivolto a Croce sia stato invece recepito da Gramsci. La quarta è il modo in cui è inteso il blocco storico. La quinta è il giudizio sulla funzione capitale accordata alla filosofia italiana nel processo di modernizzazione rivoluzionaria. La sesta, la differenza da Lenin rispetto alla nozione di egemonia.

Per gli ultimi cinque di questi punti, se ne trova la miglior conferma in uno scritto che Norberto Bobbio ha dedicato a *Gramsci e la concezione della società civile*[39], e che è il più penetrante nella linea, per dir così, gramsciano-azionista, che è anche accettata, sostanzialmente, in quanto riforma del marxismo e del leninismo che è insieme loro sviluppo, dal comunismo occidentale. Da uno studioso di cui è nota la scarsissima simpatia per Gentile e che non pone infatti la domanda essenziale: se quella che pur chiama « la profonda innovazione che Gramsci introduce in tutta la tradizione marxista » possa essere considerata uno sviluppo del pensiero marxiano, o risulti invece dall'accettazione della critica gentiliana, inconsapevole, ma necessaria, dato l'assunto di tradurre in linguaggio storicizzato il pensiero speculativo del Croce. È piccante osservare come le precisazioni testualmente esatte del filosofo italiano più avverso a Gentile rappresentino le tappe per la dimostrazione rigorosa del cedimento in Gramsci della filosofia della prassi marxiana rispetto alla gentiliana.

Cominciamo con l'osservare come la critica gramsciana dello storicismo crociano coincida puntualmente con

che il primo provvisorio passo per l'educazione di un papuaso sarebbe quello di "farlo schiavo" (*Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, pp. 120-122; *Q.*, 1366). Vero è che Gramsci avvicina la risposta di Labriola al modo di pensare che portava Gentile a introdurre la religione nelle scuole primarie. Ma in realtà Labriola pensava, da marxista, alla priorità della struttura, e la critica di Gramsci è da riferire alla sua nuova interpretazione del rapporto struttura-sovrastruttura. Forse la formula più adeguata per esprimere il rapporto tra Labriola e Gramsci sarebbe quella di un Labriola liberato, attraverso Gentile, dagli elementi successivamente svolti da Rodolfo Mondolfo, per la cui interpretazione del marxismo è nota l'avversione di Gramsci.

[39] In *Atti del convegno internazionale di studi gramsciani*, Cagliari 1967.

quella svolta da Gentile. Che cosa dice infatti Gramsci? Che al divenire Croce ha sostituito il "concetto" del divenire; che questa sostituzione coincide con quella del divenire reale con un divenire dipinto; che la "non definitività" della filosofia ricopre di fatto la "definitività" della società liberale, apparentemente aperta allo sviluppo, in realtà chiusa alla trasformazione rivoluzionaria; che, insomma, per usare un linguaggio lukácsiano, Croce, ha semplicemente sostituito all'apologetica "diretta" dell'ordine esistente un'apologetica "indiretta". Che lo storicismo di Croce, come storicismo separato dalla filosofia della prassi e dall'unità di pensiero e di azione, è uno storicismo chiuso al futuro. Se passiamo a considerare quel saggio in cui Gentile nel '42 conclude definitivamente i suoi conti con Croce, *Storicismo e Storicismo*[40], riscontriamo una corrispondenza perfetta. Gentile parla dello storicismo crociano come appoggiato a "fondamenta semplicemente dipinte", perché all'interno di un realismo e di un naturalismo presupposti; così da essere uno storicismo della realtà conclusa in cui «il futuro preveduto o comunque pensato come un qualunque possibile futuro, è logicamente un passato rispetto al pensiero che lo raffigura nel sistema necessario della logica».

Passiamo ora all'"innovazione profonda" che Gramsci introduce in tutta la tradizione marxista, e che non ha in questa precedenti. Sta nella diversa concezione della società civile vista *come appartenente non al momento della struttura, ma a quello della sovrastruttura*; cioè per Marx la società civile, intesa come "il vero focolare, il teatro di ogni storia", comprende secondo la definizione dell'*Ideologia tedesca*, poi ripresa nella *Critica dell'economia politica*, «tutto il complesso delle relazioni materiali fra gli individui all'interno di un determinato grado di sviluppo delle forze produttive»[41]. Affermazioni che sono

[40] Ripubblicati oggi in *Introduzione alla Filosofia*, in *Opere*, XXXVI.
[41] *L'ideologia tedesca*, trad. it., pp. 26 e 65-66.

la premessa della celebre definizione della *Critica dell'economia politica*: « L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una struttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forze determinanti della coscienza sociale »[42]. Nella scuola marxista si può trattare dell'azione reciproca tra struttura e sovrastruttura, ma non abolire il primato della struttura, con la teoria materialistica del "riflesso" (le idee come riflesso). Se, come Gramsci, si intende invece per "società civile" tutto il complesso delle relazioni ideologico-culturali della vita spirituale, si rimette la dialettica sulla testa, sia pure in modo diverso da quello che aveva fatto Hegel. La storia non è più, in primo luogo, storia economica, ma storia delle concezioni del mondo, storia della filosofia. È quel che attesta il passo gramsciano così frequentemente citato, secondo cui « la filosofia della prassi è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura. Corrisponde al nesso Riforma protestante più Rivoluzione francese; è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche filosofia »[43]. Detto questo, le altre novità gramsciane che il Bobbio mette in luce con tanta precisione non possono servire ad altro che a illuminare meglio la coincidenza tra il distacco di Gramsci da Marx e da Lenin (non soltanto nella lettera), e la sua, certamente non voluta né consapevole, subordinazione all'attualismo.

Sembra che Gramsci ripercorra il processo di pensiero di Gentile da *La filosofia di Marx* alla prolusione palermitana del 1907 sul concetto di storia della filosofia, in cui la storia, in obbedienza, per così dire, al mondo rimesso sulla testa nel giovanile libro su Marx, viene risolta nella storia della filosofia. Con la conseguenza, per Gramsci, che il concetto "borghese" di "modernità" si so-

[42] *Critica dell'economia politica*, trad. it., pp. 10-11.
[43] *Il materialismo storico*... cit., pp. 86-87 (Q., 1860).

stituisce alla versione rivoluzionaria del concetto di "materialismo"; e sulla base della "modernità" si ha poi l'incontro tipicamente gramsciano tra la borghesia progressiva e il comunismo, quell'incontro così severamente giudicato da Bordiga, ma non da Bordiga soltanto.

La novità rispetto all'idea della società civile è correlativa all'abbandono dell'oggettivismo del Labriola, come pure il Bobbio acutamente avverte, senza però osservare che avviene esattamente nei termini che Gentile auspicava. Per Labriola la tesi che "le idee non nascono dal cielo" era equivalente alla loro spiegazione a partire dalla struttura economica, secondo la notissima sua frase per cui « la struttura economica determina *in primo luogo e per diretto* i modi di regolazione e di soggezione degli uomini verso gli uomini (il diritto, la morale, lo Stato), in *secondo luogo e per indiretto* gli obiettivi della fantasia e del pensiero, nella produzione della religione e della scienza ». Le idee non nascono dal cielo neanche per Gentile e per Gramsci; ma le concezioni del mondo hanno rispetto alle istituzioni una funzione primaria; non sono giustificazioni postume di un potere, ma forme creatrici di nuova storia. Ora, questo era appunto il senso del congedo del materialismo marxiano – dell'*antiDühring* in nome dell'elemento più positivo e rigorosamente critico delle *Tesi* – proposto dal Gentile anti-Labriola. La concezione gramsciana della società civile porta alla critica dell'economismo a cui consegue quella del materialismo[44]. *Marxismo dissociato da materialismo e da*

[44] Rispetto alla critica del materialismo sono da leggere con attenzione le *Note critiche su un tentativo di « Saggio popolare di Sociologia »* (del Bucharin), in *Materialismo storico*... citato. Contengono affermazioni veramente sconcertanti. Il materialismo accetterebbe l'impostazione "teologica" del problema filosofico « poiché tutte le religioni hanno insegnato e insegnano che il mondo, la natura, l'universo è stato creato da Dio prima della creazione dell'uomo » (p. 138; *Q.*, 1412). Dà una risposta negativa rispetto all'esistenza di Dio, ma questa risposta non è adeguatamente giustificata dal punto di vista teoretico. « Ecco allora che fondarsi su questa esperienza del senso comune per distruggere [...] la concezione soggettivistica ha un significato piuttosto "reazionario", di ritorno implicito al sentimento religioso » *(ivi)*. Gramsci ne cerca la riprova nell'accordo tra neoscolastici e positivisti nella polemica antidealistica. Onde

economismo; ma non è una definizione che vale esattamente per l'attualismo? Con un paradosso soltanto apparente si potrebbe giungere a dire che il rimprovero mosso a Croce da Gramsci è di non avere, in quei lontani anni, ascoltato Gentile...

Passiamo a un quarto punto, a quella nozione di "blocco storico", in cui, benché gli accenni contenuti negli scritti gramsciani siano scarsissimi, si suol riconoscere il "nucleo fondamentale" del gramscismo. Ebbene, in due di questi pochi passi si dice che nel "blocco storico" le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, affermazione a cui Gramsci pensa di dover immediatamente aggiungere che « la distinzione di forma e di contenuto è meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali »; così che l'unità-distinzione tra la struttura e la sovrastruttura viene esemplata su quella tra la natura e lo spirito[45]. Frasi di cui è inutile sottolineare l'accento attualistico.

Consideriamo poi la curiosa affermazione gramsciana sul primato italiano nella promozione della rivoluzione comunista a rivoluzione mondiale. Per lui, la missione del popolo italiano è nella ripresa « del cosmopolitismo romano e medioevale, ma nella forma più moderna e avanzata » non in quella nazionalistica rivolta al passato[46]. Quanto a dire è nella continuazione, nella forma che si è detto, della filosofia dello Spirito italiana, vista da lui come il punto più alto sinora raggiunto dal pensiero, che il marxismo si eleva alla sua forma rigorosamente critica, condizione del carattere mondiale della rivoluzione.

Anche se non mi sembra si possano addurre passi pre-

anche l'elogio che fa della *Storia del materialismo* del Lange, perché « non considera materialistici né il materialismo storico e neanche la filosofia di Feuerbach » (*ivi*, p. 152; *Q.*, 1410-1411). Si sa quanto la storia del Lange avesse contato nei giudizi sul marxismo così di Croce come di Gentile negli anni della disputa sul marxismo teorico (1895-1900).

[45] *Il materialismo storico...* cit., p. 49 (*Q.*, 869).

[46] Cfr. *Il Risorgimento*, p. 67 (*Q.*, 1989).

cisi al riguardo, ho l'impressione che il nuovo concetto di società civile ha tra l'altro la funzione di permettere, attraverso una giustificazione filosofica, la fondazione in linea di diritto della novità del leninismo rispetto a Marx: la nozione di egemonia, ossia l'idea del partito come strumento rivoluzionario permanente. Il leninismo aveva parlato dell'egemonia come "direzione politica", andando in ciò oltre al marxismo nella direzione volontaristica e partitica; per Gramsci bisogna subordinare questa direzione politica alla "direzione culturale". Si potrebbe dire che il progresso politico di Lenin su Marx importa filosoficamente per Gramsci un nuovo concetto di "società civile" che può trovare il suo fondamento solo nel passaggio dalla prima alla seconda forma di filosofia della prassi: è questo un punto che meriterebbe di venire svolto con particolare attenzione. Anche se non si possono trovare citazioni precise, credo si possa considerare pensiero centrale di Gramsci quello che la riforma teorica del marxismo conseguente alla riforma italiana del pensiero classico tedesco rende anche possibile la riforma politico-culturale del leninismo. Altrimenti – non sembra arbitrario attribuire questo pensiero a Gramsci – si va fatalmente a cadere nelle due opposte deviazioni, quella di Stalin e quella di Trockij. Perché si può dire che in entrambe egli dovesse vedere la conseguenza del non risolto problema leninista; nello stalinismo prendeva la forma della subordinazione della teoria alla pratica, con la conseguenza della trasformazione del marxismo in un'ideologia di potere che doveva, in definitiva, portare al socialimperialismo.

Quanto al trockismo, la giusta esigenza di non troncare il processo rivoluzionario non poteva trovare soddisfazione sino a che non si fosse elaborata una filosofia rivoluzionaria con significato veramente mondiale.

La priorità della direzione politica poteva cioè portare alla formazione di una volontà collettiva, nel senso di volontà universale, solo a condizione che fosse subordinata a una concezione del mondo, non più usata strumentalmente,

ma valida perché vera, tale da imporsi agli intellettuali. Ciò aveva portato alla delusione degli stessi intellettuali marxisti occidentali rispetto al comunismo russo, e alla loro solidarietà con gli intellettuali liberi o socialdemocratici nella convinzione che la rivoluzione marxleninista fosse fenomeno russo e non inizio della rivoluzione mondiale[47]. Come reazione di Gramsci a questa impressione deve essere inteso quel passo ricordato dianzi sulla missione del popolo italiano. La rivoluzione mondiale deve, cioè, procedere dall'Italia: in dipendenza di quella rielaborazione veramente critica del marxismo, che sarà il risultato di quell'opera *für ewig* a cui egli si accinge dopo la sconfitta politica e a cui lavora negli anni del carcere.

6

Un rapido cenno meritano ancora altri passi tali da rendere perplesso anche il più aperto e il meno dogmatico dei marxisti. Certamente per il marxismo ortodosso il comunismo è l'esito della storia moderna, e il risultato dell'attuazione del comunismo è la scomparsa di ogni idea dell'aldilà. Tuttavia, i termini di "comunismo" e di "rivoluzione" prevalgono su quelli di "modernità" e di "immanentismo"[48]. Si è parlato molto, in questi ultimi tempi, del carattere gnostico del marxismo. Che cosa si vuol dire?

[47] Si pensi ad esempio, all'*Anticritica* di K. Korsch (1930), autore che, precedentemente aderente al leninismo, lo coinvolge in una critica durissima degli sviluppi della rivoluzione russa.

[48] Quali siano le conseguenze di estremo rilievo, sul piano politico, è chiaro: ed è a questo punto che si illumina veramente il contrasto tra Gramsci e Bordiga, di importanza capitale e *mondiale*, perché non riguarda *soltanto* problemi di strategia politica. Per Bordiga, la rivoluzione comunista aveva per avversario essenziale la società borghese, anche se la rivoluzione borghese aveva stabilito le condizioni per la necessità della successiva rivoluzione proletaria. Per Gramsci, invece, democrazia borghese e comunismo si presentavano come due fasi successive della rivoluzione "moderna" e "immanentistica". Da ciò una conseguenza di incalcolabile importanza che si è fatta esplicita in questi ultimi anni: dal punto di vista gramsciano si doveva partire dalla lotta antifascista, a cui l'anticapitalistica avrebbe conseguito; di fatto, per una necessità inesorabile a

Che la rivoluzione totale si prospetta come il passaggio "da uno a un altro eone", transito a una condizione che non può venire indicata che attraverso negazioni. È per questo che nella sesta tesi su Feuerbach viene cancellato lo stesso concetto di "natura" o "essenza" dell'uomo. Nel prometeismo di Marx è già implicata l'idea di superuomo, anche se il termine non viene usato. La rivoluzione è il passaggio dallo stadio umano (di dipendenza) a quello superumano (di sovranità). Perciò anche il soggetto della rivoluzione è la storia; non è l'uomo con le sue forze (le sue idee, eccetera) che può ovviamente mediare il passaggio alla condizione nuova, anche se la storia si serve degli uomini. È qui il senso di quel che si suol chiamare il "determinismo" marxista, affatto diverso da quel "fatalismo" con cui Gramsci lo confonde. Il materialismo non è legato in Marx, come Gramsci pensa, a concessioni al senso comune volgare, ma, esattamente all'opposto, al *superumanismo*.

Per Gramsci sembra invece che la prevalenza sia accordata ai termini di modernità e di immanenza, e la rivoluzione si configuri come lo strumento necessario per il passaggio da una concezione arcaica a una concezione moderna e immanentistica del mondo e della vita. Di più, sembra che l'essenziale sia la "riforma morale e intellettuale" di cui la rivoluzione è lo strumento necessario. Ora, è un caso che la parola "riforma" intesa non come rettificazione graduale, ma come assorbente la positività rivoluzionaria, sia anche quella che ritorna di continuo nell'opera di Gentile?

Leggiamo ad esempio in Gramsci: « La forza delle religioni e specialmente della Chiesa cattolica è consistita e

questa prospettiva, la lotta antifascista – o, oggi, il diversivo antifascista – si va via via sempre sostituendo alla lotta anticapitalistica.

Da notare altresì come il termine "immanenza" tanto caro a Gramsci appartenga al vocabolario idealistico ben più che al marxistico. Dopo l'idealismo postkantiano era entrato nell'uso filosofico corrente soprattutto in relazione alla "filosofia dell'immanenza" dello Schuppe. Non a torto, dunque, il Riechers *(op. cit.)* vede analogie tra l'opera di Gramsci e quella di Bodganov, criticata da Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo*.

consiste in ciò che esse sentono energicamente la necessità dell'unione dottrinale di tutte le masse "religiose" e lottano perché gli strati intellettualmente superiori non si stacchino da quelli inferiori. La Chiesa romana è stata sempre la più tenace nella lotta per impedire che "ufficialmente" si formino due religioni, quella degli "intellettuali" e quella delle "anime semplici"»[49]. Dopo la crisi che il cattolicesimo attraversa nell'età moderna, le cose sono cambiate: «Che la Chiesa debba affrontare un problema dei "semplici" significa appunto che c'è stata rottura nella comunità dei fedeli, rottura che non può essere sanata innalzando i "semplici" al livello degli intellettuali [...] ma con una disciplina di ferro sugli intellettuali perché non oltrepassino certi limiti nella distinzione e non la rendano catastrofica e irreparabile»[50]. Il comunismo è il superamento di questa crisi e in qualche modo l'analogo del cattolicesimo nel mondo immanentistico moderno: «La posizione della filosofia della prassi non tende a mantenere i "semplici" nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita. Se afferma l'esigenza del contatto tra intellettuali e semplici non è per limitare l'attività scientifica e per mantenere un'unità al basso livello delle masse, ma appunto per costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa, e non solo di scarsi gruppi intellettuali»[51].

Invece dell'oltrepassamento marxiano della filosofia abbiamo il diventare "religione" e "fede" della filosofia, il suo produrre un'attività pratica e una volontà, il che la investe del compito di «conservare l'unità ideologica in tutto il blocco sociale che appunto da quella determinata ideologia è cementato e unificato»[52]. (Gramsci intende ideologia nel «significato più alto di una concezione del

[49] *Il materialismo storico...* cit., p. 7 (*Q.*, 1380-1381).
[50] *Ivi*, p. 10 (*Q.*, 1383-1384).
[51] *Ivi*, p. 11 (*Q.*, 1384-1385).
[52] *Ivi*, p. 7 (*Q.*, 1380).

mondo che si manifesta implicitamente nell'arte, nel diritto, nell'attività economica, in tutte le manifestazioni di vita individuale e collettiva ».)

Ancora: Gramsci « osserva come l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico, sia stato un "aroma" ideologico immediato della filosofia della prassi, una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti), resa necessaria e giustificata storicamente dal carattere "subalterno" di determinati strati sociali »[53]. Lasciamo da parte "fatalismo" e "meccanicismo"; che ci siano state vedute del determinismo marxiano che lo abbiano ridotto al materialismo naturalistico e meccanicistico, è certamente vero. Ma sembra che Gramsci vada troppo oltre, così da giudicare "concezione di subalterni" il marxismo letterale, rispetto evidentemente a una filosofia della prassi più profonda.

Si giunge allo stesso punto di vista se si ravvisa nel pensiero di Gramsci il punto d'arrivo del marxismo *storicistico-umanistico*[54]. Formula esattissima, se il termine "umanismo" viene inteso come cancellazione del materialismo e il termine "storicismo" come cancellazione del "naturalismo" portata tanto avanti da eliminare la stessa idea di "natura umana", e per conseguenza ogni traccia di interpretazione giusnaturalistica del marxismo; e, di nuovo, si incontra Gentile nella radicalizzazione estrema della cri-

[53] « Si è dimenticato in un'espressione molto comune (materialismo storico) che occorreva posare l'accento sul secondo termine "storico" e non sul primo di origine metafisica. La filosofia della prassi è lo "storicismo" assoluto, la modernizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia. In questa linea è da scavare il filo della nuova concezione del mondo » (*Il materialismo storico...* cit., p. 159, *Q.*, 1437).

[54] Non è fuor di luogo osservare come in Italia si sia avuto il punto d'arrivo così dell'interpretazione storicistico-umanistica del marxismo, con Gramsci, come dell'umanistica, con Mondolfo (è preferibile per Gramsci usare il termine "storicistico-umanistica", perché, a rigore, è possibile pensare anche a un'interpretazione storicista, ma non umanista). È opportuno insistere sulla divergenza delle due interpretazioni perché capita spesso di leggere "la linea Gentile-Mondolfo-Gramsci"; ora non c'è nulla di più lontano, entro le interpretazioni non materialistiche, della posizione di Mondolfo e di quella di Gramsci.

tica del naturalismo. Sottolineando ancora che il termine "umanismo" comporta non soltanto l'abbandono del materialismo, ma altresì dell'escatologismo.

7

Tuttavia, l'obiezione che mi ero proposto dianzi, se le novità gramsciane rispetto a Marx significhino soltanto concordanze e analogie con il pensiero gentiliano, o reminiscenze di appassionamenti giovanili, o non abbisognino invece di venire spiegate attraverso un incontro inconsapevole con esso, che avviene per una necessità di essenze filosofiche, non è ancora completamente superata. Lo scritto di Bobbio, infatti, a cui ho fatto riferimento, non contiene il minimo accenno a Gentile, e neppure a Croce; riguardo al concetto di società civile, che avrebbe una priorità nel confronto delle altre tesi, Gramsci sarebbe stato stimolato direttamente da Hegel « se pur attraverso un'interpretazione un po' forzata, o per lo meno unilaterale, del di lui pensiero »[55]. Si ha l'impressione, in fondo, che per

[55] In realtà, il passo di Gramsci citato da Bobbio (in *Passato e presente*, p. 164; *Q.*, 703) non dimostra minimamente né derivazione né stimolazione da parte di Hegel. Gramsci si richiama a Hegel per distinguere l'uso che egli fa di questo termine da quello corrente nella dottrina cattolica. Assai più importante per la spiegazione del suo nuovo concetto è un passo che nello stesso quaderno precede di poche pagine quello ricordato da Bobbio e si riferisce alla lettera inviata da Croce al Congresso di Filosofia di Oxford del 1930, che « è in realtà un manifesto politico, di una unione internazionale dei grandi intellettuali di ogni nazione » e che manifesta come oggi si verifichi « nel mondo moderno un fenomeno simile a quello del distacco tra "spirituale" e "temporale" nel Medio Evo » (p. 690). Segue di lì a poche righe il passo sopra ricordato sull'opposizione tra Croce e Gentile: « Per il Gentile la storia è tutta storia dello Stato; per il Croce è invece etico-politica, cioè il Croce vuole mantenere una distinzione tra società civile e società politica, tra egemonia e dittatura », eccetera. Cioè, nei filosofi italiani che hanno inteso superare Hegel e Marx, di nuovo si stabilisce la frattura tra società civile e Stato. In quella che è, a giudizio di Gramsci, la verbalistica e speculativa mistificazione gentiliana dell'unità della teoria e della prassi, si ha un'unificazione della società politica e della società civile, intesa però, all'inverso di Marx, come riassorbimento della società civile nella società politica, nello Stato interpretato come forza, eccetera. La crisi di

Bobbio la stessa "ritraduzione" di Croce abbia un'importanza minore di quella che normalmente le viene assegnata; che la consideri una giustificazione che Gramsci fa del suo pensiero rispetto alla cultura filosofica allora dominante in Italia. Il nuovo concetto di società civile sarebbe una sorta di *primum* che avrebbe poi un'influenza decisiva nella concezione dei rapporti struttura-sovrastruttura, necessità-libertà, forza-consenso, eccetera. È un'interpretazione di cui si intende la ragione, legata com'è all'idea di Bobbio secondo cui il socialismo sarebbe, in linea di diritto, l'erede del liberalismo, e dovrebbe procedere verso questa consapevolezza; il pensiero di Gramsci attingerebbe il suo significato dall'essere una tappa fondamentale, ancorché incompiuta[56], in questo processo. Per dir tutto, sembra di scorgere in questo suo scritto un documento particolarmente importante di quella direzione culturale-politica italiana che prese il nome di liberalsocialismo e che ha appunto in lui l'ultimo erede. Ma, riconosciuto questo, si resta un po' stupiti che manchi il minimo raffronto con Gentile anche quando viene osservato che « nei *Quaderni* questo rapporto viene rappresentato con una serie di antitesi di cui le principali sono le seguenti: momento economico-momento etico-politico, necessità-libertà, oggettivo-soggettivo. [...] In tutte queste tre antitesi il momento primario e subordinante è sempre il secondo »[57]. Non occorre davvero una conoscenza approfondita dell'idealismo italiano, per avvertire in

questa unificazione e la rinnovata distinzione tra società civile e società politica si ha in Croce e porta alla proposta dell'organizzazione degli intellettuali; è in rapporto ai caratteri di questa frattura che si intende la trasposizione gramsciana della società civile al momento della sovrastruttura. Le tesi di Gramsci sugli intellettuali dovrebbero essere ripensate, per essere colte nella loro genesi e nel loro proprio accento, allo stimolo che gli venne dal discorso crociano a Oxford.

[56] Da ciò la recente posizione di Bobbio, quale si è espressa nei suoi vari interventi sulla questione del pluralismo. Ho però l'impressione che egli veda la radice del totalitarismo di Gramsci nella persuasione di « essere nell'assoluta verità » anziché « nell'impensabilità come verità della sua filosofia ». Le conseguenze di questa diversità sono di estrema importanza come si chiarirà nel saggio successivo, su *Gramsci, o il suicidio della rivoluzione* (v. oltre, pp. 253 ss.).

[57] Norberto Bobbio, *Passato e presente* cit., p. 89.

questa riforma del marxismo un accento simile a quello della riforma gentiliana della dialettica hegeliana; può darsi si tratti di una sensazione sbagliata, d'accordo, ma allora tocca a chi sostiene tale erroneità l'onere di dimostrarlo.

Procediamo. La radicale innovazione portata da Gramsci al concetto marxiano di società civile è davvero una sorta di *primum*, condizione di un ripensamento critico del marxismo, o non è invece il punto d'arrivo *obbligato* di un processo di pensiero di cui sono da mettere in luce le connessioni necessarie? E in questo caso, da dove prendere inizio? Non pretendo certamente di aver letto l'intera sterminata letteratura che è stata dedicata all'opera di Gramsci; ne ho però almeno scorso gran parte, e sono rimasto stupito di un'omissione. Se tutti hanno parlato dell'influenza crociana, se pressoché tutti hanno ripetuto che Gramsci sta a Croce come Marx sta a Hegel, tuttavia nessuno, a mia conoscenza, ha portato l'attenzione sul fatto che lo stimolo assolutamente decisivo per l'organizzazione del suo pensiero non venne a Gramsci dalla lettura delle opere strettamente filosofiche di Croce, ma da quella di un'opera storica, la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Pure, è quel che la recente edizione critica dei *Quaderni* manifesta nella maniera più evidente.

È un punto che acquista un risalto particolare, se collocato nell'intero itinerario del suo pensiero. Torniamo perciò alla sua adesione giovanile all'attualismo. Che non si tratti, nell'elogio di Gentile ricordato avanti, di un momentaneo ed effimero entusiasmo, risulta dal fatto che è il primo passo in cui vengono enunciati, e riferiti al filosofo dell'attualismo, tutti i temi fondamentali di quella che per Gramsci è la "filosofia del comunismo", destinati a rimanere successivamente immutati: immanentismo assoluto, storicismo come identificazione della filosofia con la storia (nel senso gentiliano e non nel crociano), filosofia della prassi, attenuazione del carattere messianico. Ma quel che ancora più importa è la considerazione delle date: l'articolo apparso sul settimanale «Il grido del popolo» il 19 gen-

naio 1918 era stato preceduto il 5 gennaio dal famoso articolo *La rivoluzione contro il «Capitale»* (pubblicato originariamente nell'edizione milanese dell'« Avanti! » il 24 novembre 1917), a cui aveva fatto seguito, il 12, un altro della stessa ispirazione, o meglio, sua continuazione diretta, *La critica critica*, contro Claudio Treves. Rileggiamo i passi decisivi. Nel primo (e mi si perdoni la lunghezza della citazione, che è necessaria) vien detto che « la rivoluzione dei bolscevichi [...] è la rivoluzione contro il *Capitale* di Carlo Marx. Il *Capitale* di Marx, era, in Russia, il libro dei borghesi, più che dei proletari. Era la dimostrazione critica della fatale necessità che in Russia si formasse una borghesia, si iniziasse un'era capitalistica [...] prima che il proletariato potesse neppure pensare alla sua riscossa, alle sue rivendicazioni di classe, alla sua rivoluzione; [...] e se i bolscevichi rinnegano alcune affermazioni del *Capitale* non ne rinnegano il pensiero immanente, vivificatore. Essi non sono "marxisti", ecco tutto; non hanno compilato sulle opere del maestro una dottrina esteriore, di affermazioni dogmatiche e indiscutibili. Vivono il pensiero marxista, quello che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche. E questo pensiero pone sempre come massimo fattore di storia non i fatti economici, bruti, ma l'uomo, ma la società degli uomini che si accostano fra di loro, sviluppano attraverso questi contatti (civiltà) una volontà sociale, collettiva e comprendono i fatti economici e li giudicano, e li adeguano alla loro volontà, finché questa diventa la motrice dell'economia, la plasmatrice della realtà oggettiva [...] »[58]. Il secondo: « La nuova generazione pare voglia ritornare alla genuina dottrina di Marx, per la quale l'uomo e la realtà, lo strumento di lavoro e la volontà non sono dissaldati, ma si identificano nell'*atto storico* »[59].

[58] *Scritti giovanili* cit., p. 150.
[59] *Ivi*, p. 154.

Gramsci applica dunque al marxismo il criterio consueto della storiografia idealistica italiana, la distinzione tra "ciò che è vivo" e "ciò che è morto". La lettera del marxismo è in gran parte morta, e può dar luogo alle versioni deterministiche, trascrizioni di posizione teologiche. (Nel secondo articolo paragona già, anticipando un motivo che troverà ampia delucidazione nei *Quaderni*, la versione deterministica e la credenza nella provvidenza, aggiungendo che possono avere, l'una e l'altra, un'efficacia positiva in circostanze particolari.) Il suo spirito vive nella filosofia idealistica italiana e ha trovato la più rigorosa espressione nell'idealismo dell'atto. Il Gramsci che celebra la rivoluzione di ottobre accetta integralmente i risultati della controversia italiana sul marxismo teorico, e acutamente, anche se implicitamente, ne ravvisa il risultato ultimo ne *La filosofia di Marx* di Gentile. Si potrebbe dire che il suo è un marxismo senza il *Capitale*; dato che Gentile, svolgendo sino alle estreme conseguenze l'aspetto per cui il marxismo è filosofia della prassi, aveva tolto di mezzo il materialismo storico.

Che il clima culturale de «L'Ordine Nuovo» fosse fortemente influenzato dall'attualismo, è cosa risaputa[60]. Generalmente però si interpreta questo fatto nel senso che non fosse ben chiara in quei giovani intellettuali la differenza tra attualismo e marxismo, cioè del punto di cui Gramsci sarebbe poi venuto a piena consapevolezza nel periodo del carcere. Il nesso tra i tre articoli dianzi ricordati mostra invece come il Gramsci di allora la percepisse

[60] L'influenza di Gentile sul giovane Gramsci è stata documentata recentemente assai bene da GIANCARLO BERGAMI, *Il giovane Gramsci e il marxismo*, Feltrinelli, Milano 1977. Senonché egli pensa che questa influenza debba essere limitata agli anni giovanili, lasciando intendere che ne sarebbe guarito nei *Quaderni*: il suo scritto rappresenta la massima concessione fatta dalla parte marxista (a parte, naturalmente, il marxismo dissidente dal P.C.I.) all'attualismo di Gramsci e si vede quanta distanza ci sia ancora dalla mia tesi. Verso la quale trovo invece un'apertura piena nelle ottime osservazioni di ANTIMO NEGRI sul gentilianesimo della cultura antifascista in *Giovanni Gentile*, 2: *Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 20-37.

con chiarezza e vedesse nell'attualismo la forma critica della filosofia del comunismo liberato dai residui naturalistici e positivistici ancora permanenti nel marxismo. Si può dire che il Gramsci di quel tempo fosse, per così dire, un comunista non marxista, fiducioso nella solidarietà tra la nuova, allora, cultura idealistica e la rivoluzione comunista; aggiungendo che di questa solidarietà era a quel tempo l'unico a essere persuaso, a parte il ristretto gruppo dei suoi collaboratori. Quando passò all'idea dell'inscindibilità tra la filosofia marxista e la politica comunista? Solo nel gennaio 1926, se si sta a un'attestazione di Bordiga, attraverso la dichiarazione seguente: « [...] do atto alla sinistra di avere finalmente acquisito e condiviso la sua tesi che l'aderire al comunismo marxista non importa solo aderire ad una dottrina economica e storica e ad una azione politica, ma comporta una visione ben definita, e distinta da tutte le altre dell'intero sistema dell'universo anche materiale »[61].

La data basta a convincerci del nesso che intercorre tra questa dichiarazione e la riflessione sul successo del fascismo; tale successo ha convinto Gramsci che il comunismo non potrà affermarsi se non accompagnandosi con una superiore e integrale concezione della realtà. Certamente essa è rappresentata dal marxismo, ma dove cercarne l'espressione autentica? E che cosa significa poi "ortodossia marxista"? I tre quaderni (il quarto, il settimo e l'ottavo) di "appunti di filosofia" mettono in luce tre punti essenziali. Il primo è il rifiuto del *Saggio popolare* di Bucharin, considerato allora, da gran parte almeno dei comunisti, come il testo ufficiale, con la conseguente necessità di un marxismo adeguato a combattere le altre ideologie delle classi colte, in conformità della natura del marxismo ori-

[61] Questa dichiarazione fu pubblicata la prima volta nell'articolo *Comunismo e coscienza umana* in « Prometeo », rivista mensile del partito comunista internazionalista, luglio-settembre 1952, p. 141; successivamente in *I testi del partito comunista internazionale*, n. 3, ed. « Il programma comunista », Milano 1970.

ginario che « era proprio il superamento della più alta manifestazione culturale del suo tempo, la filosofia classica tedesca ». Il secondo è il richiamo ad Antonio Labriola come assertore, contro il "marxismo in combinazione", dell'indipendenza, originalità e autosufficienza del marxismo filosofico[62]. Il terzo, come punto estremo dell'antirevisionismo, un concetto di "ortodossia" che, per un verso, permette di criticare la stessa lettera di Marx, e per l'altro, di enucleare, nel concetto di scissione, il meglio di Sorel: « L'ortodossia non deve essere ricercata in questo o in quello dei discepoli di Marx, in questa o quella tendenza legata a correnti estranee al marxismo, ma nel concetto che il marxismo basta a se stesso, contiene in sé tutti gli elementi fondamentali, non solo per costruire una totale concezione del mondo, una totale filosofia, ma per vivificare una totale organizzazione pratica della società, cioè per diventare un'integrale, totale civiltà. Questo concetto così rinnovato di ortodossia, serve a precisare meglio l'attributo di "rivoluzionaria" attribuito a una concezione del mondo, a una teoria. Il cristianesimo fu rivoluzionario in confronto del paganesimo, perché fu un elemento di scissione

[62] Fu in questa forma che gli apparve nel periodo del carcere l'importanza del Labriola. Si può dire si sia richiamato a lui al momento preciso in cui pensò di mettere da parte le illusioni sull'attualismo gentiliano, e in esatta correlazione con questo giudizio. Liberare cioè il pensiero crociano dall'involuzione gentiliana gli parve far tutt'uno con il continuare il pensiero di Labriola. Non mi sembra perciò – e proprio in relazione al suo giudizio sulla filosofia di Gentile – che si possa parlare di una forte influenza di Labriola nel periodo giovanile. L'unica citazione, in un articolo dell'edizione piemontese dell'« Avanti! », 29 gennaio 1918, riguarda l'opposizione tra il pensiero "pieno di promesse" di Antonio Labriola e quello "arruffato e confuso" del Loria (*Scritti giovanili*, p. 163), e non si distingue per particolare originalità. Viceversa il giudizio contenuto nell'*Introduzione al primo corso della scuola interna del partito*, uscita e diffusa nell'aprile-maggio 1925 (ora in *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Einaudi, Torino 1972, p. 54), serve a illuminare sul processo di ritrovamento: « In Italia il marxismo (all'infuori di Antonio Labriola) è stato studiato più dagli intellettuali borghesi per snaturarlo e rivolgerlo ad uso della politica borghese, che dai rivoluzionari ». La fiducia giovanile sulla solidarietà tra il rinnovamento idealistico della cultura italiana e il rinnovamento del socialismo è ormai incrinata; quindi la necessità di richiamarsi al solo Antonio Labriola, contro lo snaturamento borghese del marxismo.

completa tra i sostenitori del vecchio e del nuovo mondo. Una teoria è rivoluzionaria in quanto è appunto elemento di separazione completa in due campi, in quanto è vertice inaccessibile agli avversari. Ritenere che il materialismo storico non sia una struttura di pensiero completamente autonoma significa in realtà non avere completamente tagliato i legami col vecchio mondo »[63]. Di qui la necessità di una nuova definizione rigorosa dei concetti fondamentali del marxismo, così che sia possibile una sua riaffermazione dopo Croce.

Se passiamo al decimo e all'undecimo quaderno vi troviamo trascritti gran parte dei paragrafi del quarto; con la differenza però che dal tono problematico (caratterizzato dalla frequente ripetizione del "dovrebbe essere studiato") si è passati all'assertorio. Gramsci ha l'impressione di avere ormai raggiunto *quel marxismo che "basta a se stesso"*. Simbolica del suo progresso di pensiero è la variazione che introduce trascrivendo nell'undecimo quaderno il passo sull'ortodossia: al termine "materialismo storico" è sostituito quello di "filosofia della prassi"[64]. Ma come è avvenuto questo progresso? Il decimo e l'undecimo quaderno danno la risposta decisiva: la funzione di mediazione è stata esercitata dalla lettura della *Storia d'Europa*, o almeno dei suoi primi tre capitoli[65]. Ricordiamo come in quest'opera Croce definisse l'« essenziale ed intrinseco di ogni religione [...]

[63] Il testo originario su *Il concetto di ortodossia* appartiene al quarto quaderno (*Q.*, 435-436).

[64] È il testo che si legge in *Q.*, 1434-1435 e che era già stato riprodotto in *Il materialismo storico*... cit., p. 157.

[65] Dalla lettera a Tania del 9 maggio 1932 (*Lettere dal carcere*, p. 618) risulta che sino a quella data non aveva letto *La storia d'Europa*. Però nella lettera del 18 aprile dello stesso anno aveva scritto di aver già letto « i capitoli introduttivi del libro, perché già apparsi in opuscolo indipendente qualche mese fa », riferendosi alla memoria letta da Croce all'Accademia delle Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli il 3 febbraio 1931, pubblicata come estratto dagli *Atti* della stessa Accademia col titolo *Capitoli introduttivi di una storia dell'Europa nel secolo decimonono*. Vi trovava quei temi della "religione della libertà" e delle "fedi religiose opposte" svolti nei primi tre capitoli e decisivi per la sua riflessione.

in una concezione della realtà e in un'etica conforme»[66] e vedesse nella "religione della libertà", presupposto filosofico della concezione liberale, la religione dei tempi moderni, coincidente con l'immanentismo proprio della filosofia moderna, opposta alla religione della trascendenza, e alle sue conseguenze autoritarie. Sembrava che proprio in questa interpretazione della storia dell'Ottocento come lotta tra fedi religiose opposte, Croce arrivasse a liberare definitivamente il suo pensiero da ogni traccia residua di materialismo storico[67]. Gramsci pensa altrimenti: Croce sino allora aveva distinto tra filosofia, volta al comprendere, e ideologia, strumento di azione politica, e su questa base aveva criticato il marxismo, riducendolo a ideologia; ora, il suo concetto di religione enunciato al momento in cui veniva in crisi quella conciliazione con la realtà storico-politica che autorizzava il suo atteggiamento di "serenità" goethiana, gli rendeva a suo giudizio impossibile mantenere la sua distinzione tra filosofia e ideologia. Dalla tesi dell'identità di storia e di filosofia si deve giungere all'identità di storia e di politica, quindi anche all'identità di politica e di filosofia, tesi che rende impossibile la distinzione crociana tra le ideologie, fatte equivalenti a strumento di azione politica, e filosofia, volta alla comprensione-giustificazione[68]. Viene riaperto così, all'interno dello stesso pensiero crociano, il processo verso un marxismo centrato non più sul materialismo e sull'economismo, ma sull'unità della teoria e della prassi. Distinzione che per Gramsci corrisponde, come è noto, a quella tra un marxismo che, attraverso la rivoluzione, si è situato in posizione di egemonia, e un marxismo delle classi subalterne, in posizione di resistenza[69].

Ma soprattutto quel che merita di venire osservato è

[66] *Storia d'Europa*, Laterza, Bari 1932, pp. 23-24.
[67] La durezza delle critiche di Gramsci contro Adolfo Omodeo si spiega anche con gli opposti svolgimenti che essi davano alla *Storia d'Europa*.
[68] *Il materialismo*... cit., pp. 217-218 (*Q.*, 1241-1242).
[69] *Ivi*, pp. 11-20 (*Q.*, 1835-1895).

come attraverso la lettura della *Storia d'Europa* Gramsci si trovi ricondotto alla sua esperienza di pensiero giovanile: il marxismo che ora pensa di ritrovare, continuando e liberando dalle contraddizioni la filosofia crociana, è quella stessa posizione di pensiero a cui tendeva nei suoi scritti giovanili. Sotto questo riguardo il paragrafo 41 del decimo quaderno presenta un interesse eccezionale. Quale era infatti l'insegnamento per cui, nel numero unico apparso l'11 febbraio 1917 col titolo *La città futura*, aveva definito Croce « il più grande pensatore d'Europa in questo momento »? Quello di vivere « senza religione » e, s'intende, « senza confessione religiosa »[70]. Perciò, in tale numero unico aveva riprodotto il "frammento di etica", poco prima apparso sulla « Critica », dal titolo *Religione e serenità*. La scossa che la sua lettura gli aveva procurato era stata decisiva: Croce veniva da lui visto come il filosofo del nuovo secolo, perché in tale frammento aveva portato la sua critica sulla desiderabilità dell'esistenza di Dio e dell'immortalità personale; su quei postulati della ragione pratica che il laicismo ottocentesco aveva lasciato sopravvivere così da permettere di continuare a informare la coscienza comune. Ora, il Croce nella *Storia d'Europa* riprendeva il motivo di quel frammento di etica: « In realtà la *Storia d'Europa* è il primo libro del Croce in cui le opinioni antireligiose dello scrittore assumevano un significato di politica attiva e avevano una diffusione inaudita »[71]. E tuttavia arretrava sulle conseguenze ultime, contraddittoriamente, quasi a conferma della sua tesi sulla natura pratica dell'errore: rifiutava di "andare al popolo", continuava a ritenere la religione "buona per il popolo". Ma, con ciò, la sua filosofia perdeva di universalità, diventando la filosofia di una ristretta classe, opposta alla massa.

Il comunismo veniva dunque fatto rientrare, e surrogato al liberalismo, nella lotta delle "fedi religiose oppo-

[70] *Ivi*, p. 225 (*Q.*, 1294).
[71] *Ivi*, p. 228 (*Q.*, 1298).

ste", come la posizione politica adeguata al compimento del passaggio alla concezione immanentistica della vita. Il marxismo veniva visto come pienezza del pensiero moderno in quanto lo liberava da quella « concezione hegeliana della religione come filosofia dell'infanzia dell'umanità [...] che è diventato un puro sofisma applicato ai tempi attuali, e un modo di rendere servizio al clericalismo »[72]. Gentile sarebbe ricaduto completamente in tale concezione. Gramsci intende quindi inserirsi nella polemica tra Croce e Gentile per mostrare come il pensiero crociano possa realmente sottrarsi all'involuzione gentiliana soltanto attraverso un incontro col marxismo che lo rende per altro verso autosufficiente, liberandolo da ogni traccia di naturalismo. I pensieri di cui la *Storia d'Europa* è l'occasione danno a Gramsci la possibilità di unificare la sua formazione giovanile con la persuasione successiva della solidarietà indissolubile tra il marxismo filosofico e la politica comunista.

Comprendiamo dunque a questo punto quel sovrastrutturalismo di cui il nuovo concetto di società civile è la sigla. Nell'undecimo quaderno Gramsci trae le conseguenze del suo riesame critico di Croce negli « Appunti » per una *introduzione e avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura.* Portiamo l'attenzione sulla prima parte, *Alcuni punti di riferimento*, a partire dalla quale deve essere valutata la seconda, *Osservazioni e note critiche su un tentativo di « Saggio popolare di sociologia »*, critica, nell'esempio di Bucharin, della versione ordinaria, e allora ufficiale, del marxismo; o, anzi, critica di tutto quel marxismo che nell'espressione "materialismo storico" porta l'accento sul sostantivo piuttosto che sull'aggettivo. I curatori della prima edizione premisero tale prima parte al volume che l'iniziò, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Giustamente, se si guarda alla sua importanza; ma ora l'edizione critica permette di metterla al suo posto per quel che riguarda la sua genesi, che non è

[72] *Ivi*, p. 226 (*Q.*, 1295).

quello di premessa alla critica della filosofia crociana, ma piuttosto di sua conclusione, che a sua volta diventa condizione della critica del marxismo ordinario. Vediamo infatti i passi essenziali: « Il problema della religione intesa non nel senso confessionale, ma in quello laico di unità di fede tra una concezione del mondo e una norma di condotta conforme; ma perché chiamare questa unità di fede "religione" e non chiamarla "ideologia" o addirittura "politica"? [...] Ma a questo punto si pone il problema fondamentale di ogni concezione del mondo, di ogni filosofia che sia diventata un movimento culturale, una "religione", una "fede", cioè che abbia prodotto un'attività pratica e una volontà e in esse sia contenuta come "premessa" teorica implicita (un'ideologia, si potrebbe dire, se al termine ideologia si dà appunto il significato più alto di una concezione del mondo che si manifesta implicitamente nell'arte, nel diritto, nell'attività economica, in tutte le manifestazioni di vita individuale e collettiva), cioè il problema di conservare l'unità ideologica in tutto il blocco sociale che appunto da quella determinata ideologia è cementato e unificato »[73]. A essi seguono poi la definizione della funzione storica della filosofia della prassi e la caratterizzazione dell'interpretazione deterministica del marxismo come posizione difensiva "da subalterni". Nel marxismo che faccia diventare esplicito quel « grande progresso filosofico oltreché politico pratico » che deve conseguire allo « sviluppo politico del concetto di egemonia »[74], che metta in chiaro, insomma, la novità politica del leninismo, il primato deve passare al concetto di ideologia come principio unificatore del "blocco storico". Ma, se è così, si vede come deve essere corretta, o almeno precisata, la tesi di Bobbio. Egli scrive, infatti: « Una volta considerato il momento della società civile come il momento attraverso cui si realizza il passaggio dalla necessità alla libertà, le ideologie di

[73] *Ivi*, p. 5 (*Q.*, 1378).
[74] *Ivi*, p. 11, (*Q.*, 1385).

cui la società civile è la sede storica, sono viste non più soltanto come giustificazioni postume di un potere la cui formazione storica dipende dalle condizioni materiali, ma come forze formatrici e creatrici di nuova storia»[75]. Laddove invece è, semmai, vero l'opposto: nella catena delle ragioni la novità del concetto di società civile consegue a quello di ideologia, identificato, come si è visto, con "religione secolarizzata"; o, a dir meglio, all'interpretazione del marxismo in termini di filosofia della prassi seguono, insieme e inscindibilmente, il nuovo senso dell'ideologia e il nuovo senso della società civile.

Ho voluto sottolineare questo punto perché realmente decisivo per la corretta interpretazione del pensiero di Gramsci. Anzitutto nei riguardi della continuità tra gli scritti giovanili e il periodo del carcere. Il nesso unitario è rappresentato dal tema, probabilmente attinto a Sorel, del socialismo come religione che deve sostituire il cristianesimo. Occorre però osservare come il momento religioso sia affatto diverso da quello del marxismo originario. Se tanto si è scritto sul carattere messianico ed escatologico del marxismo in rapporto alla trasposizione del mito della funzione redentrice del giusto (identificato col proletariato) le cui sofferenze servono di mediazione perché cangi lo stesso stato ontologico dell'uomo e del mondo, occorre dire che questo aspetto, che ha certamente contato molto nell'incontro tra il marxismo e il messianismo russo, è affatto assente nel gramscismo, cancellato dallo storicismo. Non che il gramscismo non sorga su uno sfondo religioso; affatto diverso però da quello su cui si formò il marxismo, e il definirlo è di decisiva importanza per la sua comprensione. Come caratterizzarlo? Dire che la problematica filosofica italiana del cinquantennio 1890-1940 sia dominata, anche presso i filosofi che a parole vogliono escluderlo (come Croce, qualche volta; ma non c'è che da pensare, per verificare la validità dell'asserto, all'ultimo Croce), dal problema-

[75] *Op. cit.*, p. 91.

religioso, è semplicemente riconoscere quel che è evidente. Ma da questa constatazione passiamo a una tesi che non fu invece enunciata da alcuno; tale filosofia è caratterizzata, nel suo versante laico, dalla *decomposizione degli aspetti della religione in conseguenza del rifiuto del soprannaturale*[76]. Osserviamo, infatti: è in correlazione a questo rifiuto che noi abbiamo, come specificante le varie filosofie del periodo, una frattura fra gli attributi di Dio, per cui Gentile guarda al Dio creatore, Croce al Dio provvidente, Martinetti al Dio redentore. Aggiungiamo che questo periodo della storia della filosofia acquista, sotto un riguardo che vorrei dire fenomenologico, una significatività estrema soltanto se visto sotto tale aspetto. Ci si sottrae, insomma, insieme, dai termini trionfalistici del primo quarto del nostro secolo, dall'impressione che con le filosofie di Croce e di Gentile, l'Italia avesse attinto un primato mondiale; e dal successivo eccesso opposto, come se l'Italia, proprio attraverso queste filosofie, si fosse isolata, con illusioni provinciali di superiorità, dal processo mondiale del pensiero. Dobbiamo parlare di crisi, ed eliminare ogni termine che faccia pensare a un trionfo; ma riconoscere pure che fu una crisi filosofica di eccezionale significato.

Ora, questo discorso coinvolge anche Gramsci, nella posizione che assume nei riguardi delle filosofie di Croce e di Gentile. Così Croce come Gentile, in termini diversi, intendono proporre una "filosofia cristiana", una filosofia, cioè, che sia una religione demitologizzata, e fanno ciò perché guardano soprattutto al contenuto teorico della religione. Gramsci dissente da loro nel rifiuto dell'idea della religione come *philosophia inferior* entro l'orizzonte di una veduta radicalmente immanentistica. Mentre, cioè, Croce

[76] Mi permetto di rinviare per sottolineare l'importanza di questo punto a quel che ho scritto nel mio libro *Il problema dell'ateismo* (pp. 14 ss. della 3ª ed., Il Mulino, Bologna 1970) sull'opzione iniziale, come rifiuto del soprannaturale, che caratterizza il razionalismo, e sulla decomposizione conseguente degli aspetti della religione. La filosofia italiana 1890-1940 ha importanza mondiale come conferma ed esemplificazione perfetta di questa tesi.

e Gentile mantengono momenti del contenuto teorico della religione e sono, a loro modo, "filosofi cristiani", ma di una religione filosofica aristocratica, Gramsci guarda invece al momento sociale-politico della religione, al suo *religare*, stabilire un'unità tra gli intellettuali e i semplici che realmente in quelle religioni filosofiche va perduta, e in questo andare al popolo passa da una prospettiva di pensiero ancora romantica, quale era quella degli idealisti italiani, a una prospettiva radicalmente illuministica. *La sua rottura totale col cristianesimo non è perciò scientista, ma religiosa: il comunismo è la riaffermazione della religione in un mondo ormai completamente secolarizzato*[77]. In relazione a questo si intende il celebre passo dianzi ricordato sulla religione nel significato laico. Quel che Gramsci vede nel marxismo è dunque un'ideologia, nel senso alto che dà a questo termine, che non ha naturalmente nulla a che fare col senso sociologico oggi corrente. Si tratta non già di una filosofia o di una scienza a cui consegua una pratica, ma di una filosofia che sia essa stessa prassi, la cui universalità si manifesti nella creazione del blocco sociale. Si intende da ciò quella priorità del momento etico-politico sul momento economico, della libertà sulla necessità, del soggettivo sull'oggettivo, di cui parla Bobbio. Si intende quel famoso passo sulla "catarsi", particolarmente significativo per l'asserzione di tale priorità: «Si può impiegare il termine di "catarsi" per indicare il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini. Ciò significa anche il passaggio dall'oggettivo al soggettivo e dalla necessità alla libertà»[78]. Ma ci si accorge allora che la trasposizione della società civile dal momento della struttura a quello della sovrastruttura non è che un aspetto del pas-

[77] È da questo punto di vista che dovrebbe venir condotto il discorso sulla radicale diversità e inconciliabilità tra la sua posizione e quella di Althusser.

[78] *Il materialismo storico*... cit., p. 40 (*Q.*, 1244).

saggio dall'oggettivistico materialismo storico alla soggettivistica filosofia della prassi.

In realtà c'è da domandarsi se l'uso dei termini di struttura e di sovrastruttura sia davvero conveniente per intendere il pensiero gramsciano; dato che è fondata l'impressione che egli pensi in termini di una dialettica soggetto-oggetto e versi poi, nell'usare la terminologia marxista, vino nuovo in otri vecchi; si sforzi cioè di adeguare il marxismo a una filosofia che non è più marxismo, anche se potrà essere considerata suo inveramento. Facciamo un esempio, considerando una sua frase: « Concetto di "blocco storico", cioè unità tra la natura e lo spirito (struttura e superstruttura) »[79]. Questo passo delle *Noterelle sul Machiavelli* – uno tra i molti che potrebbero venire richiamati – è significativo per la parentesi: il fatto che i termini marxisti siano messi tra parentesi attesta come essi non siano quelli su cui Gramsci effettivamente ragiona. Li ritrova, o pensa ritrovarli, e portarli al loro senso più rigoroso, a partire da una diversa forma di pensiero.

La lettura della *Storia d'Europa* è stata per Gramsci lo stimolo per l'idea centrale di tutto il suo pensiero, quella che lo isolava allora nella solitudine più completa, che stabiliva una muraglia di incomprensione tra lui e i comunisti suoi compagni di carcere, e altresì quella che sarebbe apparsa strabiliante, per non dire pressoché folle, ai più spregiudicati giovani intellettuali antifascisti italiani degli anni '30: *l'idea che lo svolgimento filosofico del pensiero di Lenin* (a suo giudizio "il teorico dell'egemonia") *e lo sviluppo sino alle conseguenze più rigorose dello storicismo crociano dovessero coincidere*. Croce cessava di apparirgli come l'antiMarx; la sua opera rappresentava invece la mediazione per il passaggio dal marxismo in posizione di resistenza al marxismo in posizione di egemonia; quanto a dire dall'interpretazione in termini di materialismo, determinismo, economicismo, eccetera, a quella in termini di

[79] *Note sul Machiavelli*, p. 11 (*Q.*, 1569).

filosofia della prassi. Ma che cos'era questa marxista filosofia della prassi separata da materialismo ed economicismo, se non appunto l'attualismo? L'attualismo separato però dal rapporto tra religione e filosofia che esso affermava. Il sentimento di questa vicinanza e di questa opposizione spiega l'ossessione antigentiliana dei *Quaderni*; che raggiunge il grado più intenso e si fa manifesta quando, nel corso della critica a Bucharin, Gramsci non può non accorgersi di incontrare tesi attualiste, e della difficoltà di metterle da parte altrimenti che attraverso la già ricordata singolarissima tesi della possibilità che l'idealismo diventi vero dopo il passaggio al regno della libertà.

Discende di qui una conseguenza di estrema importanza. Il processo che va da Croce a Gramsci – che è poi il processo che definisce la cultura di sinistra dell'ultimo trentennio, essendo risultati vani, muovendosi nell'orizzonte di sinistra, i tentativi di sottrarsi all'egemonia gramsciana che può essere scossa soltanto se si critica questo orizzonte – *è la conferma piena di quel rapporto di antecedenza ideale della filosofia gentiliana rispetto alla crociana* di cui si è dianzi discorso. Si deve porre molta attenzione alla logica immanente a tale conferma; il principio ideale condizionante la stessa filosofia crociana doveva essere ritrovato nel momento in cui Croce, che aveva precedentemente centrato il suo interesse sul momento teoretico-giustificante, veniva dalle circostanze storiche indotto ad assumere la posizione di riformatore religioso-politico. Se, infatti, entrambe le filosofie hanno un carattere religioso, l'opera di Gentile ha sin dall'inizio l'impronta di una riforma che si estende al campo politico – la continuazione dei riformatori religioso-politici italiani da Bruno a Gioberti[80] – mentre quella di Croce fa pensare, sin dall'inizio, agli autori delle teodicee, perennemente inquieti di vincere le istanze del pessimismo. Il Croce "filosofo pratico" della religione della libertà, co-

[80] Cfr. su questo punto il mio scritto *Gentile e la poligonia giobertiana*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1969.

stretto dalle circostanze storiche a diventare "filosofo pratico", si poneva dunque sullo stesso terreno di Gentile e veniva ivi battuto per interposizione di Gramsci che portava alle estreme conseguenze la *Filosofia di Marx* gentiliana, dissociandola dal *Rosmini e Gioberti* e, conseguentemente, da ogni interpretazione dell'attualismo in termini di "filosofia cristiana".

8

Il lungo giro che si è percorso ci riporta, certificandole, alle ipotesi pronunziate all'inizio. È frequente il discorso sull'insuperabilità della crisi che il marxismo non può confessare, e che non può confessare perché è insuperabile. Ora, soltanto *il necessario cedimento di Gramsci rispetto a Gentile* ci permette di definire questa insuperabilità. Davanti alla "filosofia dello Spirito" italiana non ci sono per il marxismo filosofico che due vie: o respingere assolutamente tale filosofia dalla storia del pensiero[81], o trasformarsi nel senso gramsciano. Finché si porti l'attenzione sul solo Croce, la tesi del marxismo di Gramsci può ancora, e sia pure con un po' di difficoltà, essere sostenuta: il suo è uno dei vari modi in cui può essere sostenuta entro il marxismo la tesi dell'unità di struttura e di soprastruttura; il gramscismo può anzi essere visto come la forma più liberale che il marxismo sia suscettibile di assumere. Le cose cambiano completamente, come si è visto, quando si ponga il problema del rapporto con l'attualismo. D'altra parte evitare questi conti è impossibile perché sia marxismo che attualismo si presentano come l'esito della filosofia classica tedesca. Bisognerebbe dimostrare che l'attualismo è un'in-

[81] E infatti quel che caratterizza la posizione di Bordiga è il rifiuto assoluto di prendere in considerazione il pensiero crociano e gentiliano. Ha scritto di lui Giuseppe Berti che gli fu vicino negli anni del primo dopoguerra: « Non aveva letto una pagina di Croce e di Gentile – e se ne vantava: ed era vero » (*Appunti e ricordi 1919-1926*, « Annali Feltrinelli », Milano 1966, p. 19).

voluzione, ma dove ravvisare l'elemento involgente? La considerazione del modo con cui Gentile incontra il punto nodale del pensiero marxiano, tronca anzi ogni possibile discorso sull'involuzione attualistica dello hegelismo nel giobertismo, nell'"ideologia italiana", eccetera; tutti i discorsi del "cattaneismo" oggi corrente.

A partire dal rapporto Gramsci-Gentile viene così anche definito il limite del marxismo di sinistra antigramsciano. Ha ragione quando afferma che il neomarxismo di Gramsci non è effettivamente più marxismo: non però, perché contagiato da influenze che avrebbe subito, in qualche modo passivamente, dall'ambiente culturale o perché il modo di pensare del suo autore non sia stato rigoroso: si deve invece dire che rappresenta esattamente quel che il marxismo deve diventare quando vuol prendere posizione rispetto alla "filosofia dello Spirito" italiana. Meglio ancora: come già si è visto, l'originalità incontestabile del pensiero gramsciano, quel che ne fa il più notevole tra i commenti filosofici al marxleninismo, sta nel fatto che, richiamandosi a Labriola, ha posto il problema dell'autosufficienza del marxismo, necessaria perché la rivoluzione non venga riassorbita nel "vecchio mondo"; da ciò l'eccezionale importanza che, a mio giudizio, ha il suo scacco. La critica di sinistra non può procedere oltre dopo il rilievo del nonmarxismo di Gramsci: la sua verità rispetto a giudizi di fatto abbisogna di una diversa giustificazione teorica. Questo marxismo di sinistra respinge il *Diamat* come ideologia, e respinge insieme il gramscismo e, senza dubbio, le sue osservazioni sono molto pertinenti per quel che riguarda le conseguenze pratico-politiche del gramscismo. Non sa tuttavia indicare la forma di marxismo critico che possa venir sostituita alla posizione di Gramsci; ed è dogmatico nella convinzione, ancora, di una rivoluzione nel senso del marxismo dopo che ha rifiutato e deve rifiutare tutte le forme in cui sinora si è realizzata o si propone. Quanto si è detto porta al non piccolo risultato del riconoscimento di un'impotenza non superabile.

La vera formulazione della crisi insuperabile del marxismo teorico riguarda dunque il fatto se sia coinvolto nello scacco dell'attualismo, da intendere non come scacco-fallimento, ma come scacco-occasione di una svolta nella storia del pensiero. Ogni altra critica appare esterna rispetto a questa: che mostra come, percorrendo lo svolgimento dello hegelismo nella forma della filosofia della prassi, non si possa evitare l'attualismo come momento ultimo. Di quale portata sia questa critica ci accorgiamo considerando come quella che si potrebbe chiamare "prigionia gramsciana del marxismo nell'attualismo" porti a rovesciare la rivoluzione, nel senso marxiano del termine, in dissoluzione. Non è senza significato che oggi si affacci l'idea che la contestazione (definibile appunto come rovesciamento della rivoluzione in dissoluzione) abbia compiuto un'opera selettiva tra i teorici del marxismo, risparmiando il solo Gramsci come elaboratore dell'unica strategia capace di render possibile il passaggio al comunismo nei Paesi occidentali[82].

9

Ma come spiegare le opposte disposizioni politiche di Gentile e di Gramsci? Analizzare così il particolare fascismo di Gentile come il comunismo di Gramsci può portare a una visione della storia contemporanea diversa dalle abituali. Nelle relazioni che ho ascoltato mi è sembrato di sentire una certa reticenza nei riguardi del fascismo di Gentile, quasi si trattasse di un tema su cui fosse preferibile non insistere. Bisogna riconoscere che se fascismo vuol dire credere nella funzione cosmico-storica della personalità di Mussolini, nessuno fu fascista come Gentile. Come spie-

[82] Cfr., ad esempio, il libro di H. PORTELLI, *Gramsci et le bloc historique*, 1972, con cui prende inizio il successo del pensiero gramsciano in Francia; il Portelli insegna a Nanterre, l'università che ha preso forma nella contestazione.

gare dunque, data la prossimità di posizioni filosofiche, il fascismo di Gentile e l'antifascismo di Gramsci?

Cominciamo perciò col considerare a priori le possibilità politiche contenute nell'attualismo, per passare poi al riscontro testuale. Tali possibilità sono due, la risorgimentale[83] e la rivoluzionaria. La prima si imparenta alla sua interpretazione in termini di "filosofia cristiana". La grande cesura nella storia sarebbe rappresentata dal cristianesimo[84], che il processo dell'oggettivismo al soggettivismo della filosofia cristiana libererebbe dalla rete, in cui si trovò impigliato, del pensiero greco. A partire da questo e in relazione alla sua critica del materialismo marxiano, da lui associato con l'idea rivoluzionaria, Gentile può pensare a un Marx oltrepassato in Gioberti, e all'idea di rivoluzione oltrepassata in quella di Risorgimento, elevata a vera e propria categoria filosofica. Risorgimento che viene conseguentemente definito attraverso l'antitesi radicale alle posizioni descritte ne *La filosofia di Marx* come conseguenti al materialismo: ateismo, sensismo, individualismo e amoralismo, spirito rivoluzionario, negazione della tradizione. Da ciò lo sganciamento totale del Risorgimento dall'illuminismo e dallo spirito della Rivoluzione francese e la sua connessione con la Restaurazione, nel senso di vera restaurazione, restaurazione del divino. Intesa però non come semplice riaffermazione del passato, ma come ripresa e affinamento di una tradizione, dopo che essa era stata messa in crisi, così

[83] Cfr. il mio scritto già cit., *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in G. Gentile.*

[84] La vera cesura è invece, secondo Gramsci, rappresentata dalla rivoluzione francese. Si richiama perciò a un passo di Antonio Labriola nello scritto *Da un secolo all'altro*: « Gli è proprio quel codino di Hegel che disse come quegli uomini (della Convenzione) avessero per primi, dopo Anassagora, tentato di capovolgere la nozione del mondo, poggiando questo su la ragione » (cfr. *Il materialismo storico*... cit., p. 71, n. 1; *Q.*, 1357). E altrove: « Ha ragione Antonio Labriola, nel suo brano *Da un secolo all'altro*, che solo con la rivoluzione francese si sente il distacco dal passato, da tutto il passato, e questo sentimento ha la sua espressione ultima nel tentativo di rinnovare il computo degli anni col calendario repubblicano » (*Il Risorgimento*, p. 23; *Q.*, 648).

che potremmo complessivamente dire che per Gentile spirito risorgimentale ha il significato di riaffermata religione dello Spirito, come spiritualismo purificato da ogni traccia di naturalismo e di soprannaturalismo insieme, essendo il soprannaturalismo per lui, per così dire, una forma di naturalismo iperuranico.

Se separiamo però l'attualismo dal suo carattere "cattolico" o dall'interpretazione religiosa che il suo autore gli aveva dato, esso assume un carattere rivoluzionario, per quel che riguarda la sua posizione nella storia della filosofia (particolarmente visibile, per esempio, nella già ricordata prolusione pisana del 1914 *L'esperienza pura e la realtà storica*). Ossia: tutte le concezioni del mondo prima dell'attualismo si sono mosse nell'orizzonte di una realtà e di una verità presupposte; certamente la storia del pensiero è quella di un processo di erosione della concezione oggettivistica e trascendentistica, e con ciò prepara la "maturità dei tempi"; ciò non toglie però il salto tra esse, e il rigoroso immanentismo. L'attualismo non è soltanto il punto d'arrivo di un processo millenario, ma una rivoluzione; e il passo ricordato del giovane Gramsci mostra come egli vi vedesse questo; la rivoluzione filosofica attualista, perfezionamento del marxismo, poteva ben congiungersi con la rivoluzione comunista, negatrice delle formulazioni riformistiche o evoluzionistiche del marxismo.

Finora abbiamo parlato dell'attualismo interpretato da Gramsci in senso rivoluzionario. Proponiamoci ora la domanda inversa: l'interpretazione in termini di attualismo, di soggettivistica filosofia della prassi, non porta al rovesciamento dell'idea di rivoluzione in quella di dissoluzione? Cioè al nichilismo che è il termine esatto per indicare questo rovesciamento? A parlare del nichilismo non può non venire in mente la diagnosi di Nietzsche: l'avventura della "rivoluzione a contatto con l'attualismo" può servire a mostrare che l'idea rivoluzionaria non riesce a sormontare il nichilismo. È qui che si manifesta massimamente quell'enorme "potere di negatività", che è il proprio dell'at-

tualismo. Con un bisticcio di parole, direi che l'attualismo è oggi "attuale", o torna ad esserlo, proprio per questo motivo. La trasposizione sovrastrutturalistica mette in primo piano la figura dell'intellettuale; e si sa quanta importanza la sua definizione abbia assunto per Gramsci. Ora, si consideri: l'influenza gramsciana nell'ultimo quarto di secolo è stata enorme, solo paragonabile a quella della cultura idealistica nel primo; ma i tipi di intellettuale che oggi prevalgono sono quello del "dissacratore" o "demistificatore" e quello dell'"esperto" o del "tecnico"; quale rapporto hanno con la figura gramsciana dell'intellettuale "organico"? Rispondo che sono il frutto della sua *decomposizione*. All'intellettuale era assegnata da Gramsci una funzione un po' simile a quella che Marx assegnava al proletariato: quella di chi, liberando se stesso, libera il mondo. La decomposizione lo trasforma in funzionario dell'industria culturale, dipendente da una classe di potere che ha bisogno così dell'intellettuale dissacratore (quale "custode del nichilismo") come dell'esperto aziendale. Il processo che vi ha portato non è del resto difficile da ricostruire, per via negativa. Come si configura, infatti, questo intellettuale? Messo da parte l'economismo, l'opposizione diventerà quella tra intellettuali *tradizionali* e intellettuali *progressivi*. Come storicisti, questi non potranno più parlare in nome di un socialismo utopistico; neppure però di un socialismo scientifico, dato l'abbandono dell'aspetto materialistico-economicistico, òggettivistico, del marxismo. Semplicemente in nome della storia come processo di autotrascendimento.

L'interpretazione dell'attualismo in chiave illuministica porterà a una sorta di "illuminismo dopo il marxismo", dunque a un illuminismo "senza diritto naturale", con la conseguenza che l'intellettuale progressivo prenderà la figura dell'intellettuale dissacratore: del devalorizzatore dei valori finora considerati come supremi. Quella rivoluzione per erosione, e non per rottura brusca, che è poi la "guerra di posizione" sostenuta da Gramsci, come tecnica rivolu-

zionaria, alla "guerra di movimento", si risolve in una dissoluzione "entro l'ordine dato", che viene privato dei valori ideali che lo fondano, così che viene chiusa la via a una loro riaffermazione purificata.

Gramsci, naturalmente, non ha il minimo sospetto di questo possibile esito del suo pensiero. Si può garantire che avrebbe detestato gli intellettuali profittatori dei connubi tra marxismo, psicanalisi di sinistra e decadentismo sadico. Ci si può render conto di questa assenza di previsione, se si pensa alle circostanze politiche che furono l'occasione della sua riflessione filosofica. Nel Gramsci ordinovista c'è la persuasione della solidarietà tra la nuova cultura italiana e la rivoluzione socialista, nella forma in cui avrebbe potuto attuarsi in Italia. Ed ecco che si verifica il fenomeno affatto imprevisto del fascismo che attrae a sé il consenso della maggior parte di questa cultura; in diversi gradi, ma praticamente è sufficiente il giudizio della sua minore pericolosità rispetto a quella presentata dal comunismo. Per il Gramsci dei *Quaderni del carcere* si tratta di riguadagnare all'antifascismo la cultura del Novecento italiano, attraverso l'unica via possibile: la dimostrazione che lo sviluppo coerente del suo motivo più originale deve portarla all'incontro col marxismo autentico, o, per dir meglio, alla sua scoperta. Ugo Spirito ha detto che Gentile è stato il creatore del fascismo: si tratta di una frase forse un po' a punta, ma che è vera, quando venga bene intesa; senza la cultura gentiliana il fascismo non avrebbe potuto prender forma. Ebbene, si deve dire che Gramsci fu il creatore dell'antifascismo, quando lo si distingua dall'opposizione mossa in nome del prefascismo (quella di Croce, per esempio). Sempre presente nei *Quaderni* è l'immagine del fascismo come del nemico che si deve evertere; è quindi naturale che, trasportato in una situazione in cui il fascismo non sussiste più, l'antifascismo non possa esplicarsi che come fenomeno dissolutivo. Per esprimere tutto in una rapida formula, direi che, visti nella loro radice filosofica, fascismo e antifascismo sono i due aspetti in cui quella

filosofia della prassi che è l'attualismo si dirompe nel "farsi mondo".

Ritorniamo al punto già accennato, sul vincolo necessario che unisce, nel marxismo, materialismo e idea della rivoluzione totale. Il pensiero di Gramsci, in quanto vuole assegnare al termine "materialismo" un significato soltanto metaforico (al di là del mondo storico non c'è nulla), ne è la completa riprova: la funzione primaria data agli intellettuali come all'elemento attivo e unificante e al partito "moderno Principe" come intellettuale collettivo porta in realtà alla captazione borghese-illuministico-modernista.

Osserviamo infatti. In questa concezione storicistica gli intellettuali possono operare soltanto come dissolutori delle verità eterne, svolgenti perciò una critica che include quella dell'aspetto escatologico del marxismo. Il momento negativo del pensiero rivoluzionario si dissocia così dal positivo e si fa negazione, piuttosto che dell'ordine esistente, dei valori ideali che lo legittimavano. Esercita un'azione dissolutiva che non distrugge le classi, ma porta al dominio di una nuova classe, che tratta ogni idea come strumento di potere. Il processo è quindi da uno stadio all'altro, più razionalmente organizzato, del dominio di classe.

Si trova una precisa conferma a questa tesi se si porta attenzione alle cose più pertinenti che siano state scritte negli ultimi anni, così su Gramsci come su Gentile. Così, è stato giustamente osservato dal Riechers come il socialismo si riduca fondamentalmente per Gramsci a un modo di produzione capitalistica separato dalla figura dell'imprenditore e in cui il funzionamento del piano è controllato dagli "intellettuali organici" (la "nuova classe"); e che per lui sembra esistere un'economia indifferente alle classi, il cui sviluppo naturalmente positivo si trova impedito da retrivi gruppi sociali. Per un verso, dunque, rivoluzione è "scissione completa col vecchio mondo", e tutto il suo lavoro è svolto a definire l'idea, in questo significato scissionistico; di fatto, questa purificata idea rivoluzionaria è destinata a rovesciarsi nel senso che si è detto.

Così, Mathieu ha scritto di un Gentile che potrebbe essere considerato, per la dottrina, e indipendentemente dal modo in cui egli la interpreta, come il vero filosofo della contestazione globale, "infinitamente più di Marcuse". Concordo, aggiungendo che il pensiero gramsciano coincide già con l'attualismo interpretato in questo senso. Autosufficienza del pensiero rivoluzionario nel senso di separazione completa dal vecchio mondo. Sotto questo riguardo gramscismo e contestazione globale coincidono, anche se all'inizio la seconda ignorò il pensiero di Gramsci, o lo osteggiò come forma estrema del moderatismo comunista. Ma, di fatto, e anche se in forme aberranti, obbedì allo stesso processo di pensiero: la volontà di realizzare la pienezza della rivoluzione ebbe l'esito di rovesciarla in dissoluzione, così che il suo risultato, visto a distanza, sembra quello di una controrivoluzione preventiva, a favore delle forze oggi dominanti, così del neocapitalismo come del comunismo, entrambe interessate all'annullamento dei valori che la tradizione aveva consacrato; a servizio dell'ordine diarchico esistente. Non è certamente un caso che, dopo la sua conclusione, il gramscismo abbia trovato la sua affermazione piena, e che, tra i teorici occidentali del marxismo, Gramsci sia rimasto l'unico a cui si guarda, il solo risparmiato dall'eversione contestataria. Il partito comunista di ispirazione gramsciana progredisce non come instauratore di nuovi valori, ma come la forza capace di "tenere in custodia" un mondo in cui i valori si sono dissolti.

Occorrerebbe poi domandarci se il neocapitalismo si trovi minacciato dal comunismo di tipo gramsciano: domanda che rientra nell'altra più generale, se il marxismo entri nella realtà storica, non già evertendo il dominio borghese, ma mediando il passaggio da uno stadio della borghesia a un altro, che non può non essere, per il processo stesso di sviluppo interno alla borghesia, più oppressivo. Il primato accordato da Gramsci alla sovrastruttura deve infatti portare a sostituire nella definizione dell'avversario, ai termini di capitalismo e di borghesia, quello di

"fascismo", e il cangiamento è di sostanza. Per la posizione rivoluzionaria classica era la borghesia ad avere la capacità di mascherare la sua resistenza e la sua pretesa di predominio attraverso le figure più diverse ed opposte; ora liberale, ora autoritaria, ora puritana, ora anticlericale, ora crociata, ora spiritualista ed ora empirista, ora umanitaria ed ora cinica, ora fascista, e poi... Il fascismo veniva certo considerato come un epifenomeno della borghesia, ma non si poteva senz'altro sostituire il termine di borghesia con quello di fascismo. Ora questo carattere proteico viene invece attribuito al fascismo, che diventa una sorta di categoria al di là delle classi, principio del male, capace di presentarsi in manifestazioni nuove ed impreviste, eccetera.

Ricordiamo quel che antecedentemente si è detto rispetto all'intuizione di Gramsci nel riguardo di una rivoluzione mondiale, giudicando ad essa inadeguata la forma che aveva assunto in Russia; ciò a cui la sua esperienza di pensiero, come intenzione di modificazione della strategia rivoluzionaria, in dipendenza della differenza di struttura tra la società "orientale" russa e la società "occidentale", ha dato luogo, è strumento alle forze che sono emerse in conseguenza del fallimento della rivoluzione mondiale. La critica di sinistra si presenta come irrefutabile, anche se la via gramsciana si presenti ormai come la sola che può rendere possibile il successo del partito comunista, come forza politica non più liberatrice, in Occidente.

Alla luce delle possibilità a priori contenute nell'attualismo si illumina pienamente, in tutta l'importanza che riveste ai suoi occhi, l'opposizione stabilita da Gramsci tra "rivoluzione-restaurazione" e "rivoluzione totale"[85], che è esattamente quella di cui si è detto dianzi tra risorgimentalismo e pensiero rivoluzionario. Si intende perfettamente

[85] Cfr., ad es., *Il materialismo storico*... cit., pp. 184 ss. (*Q.*, 1209 ss.). Ma così la critica di Croce come l'interpretazione del Risorgimento, sono fondati, per Gramsci, essenzialmente su questa opposizione.

la distinzione gramsciana, quando vediamo nell'atteggiamento politico di Gentile l'esemplificazione, nella filosofia immanentistica (perché è lecita la domanda se il concetto di rivoluzione come restaurazione di valori non sia legato al pensiero trascendentistico e diventi contraddittorio nell'immanentismo[86]) della prima posizione.

Rispetto alla possibilità, all'interno del pensiero attualistico stesso, delle due posizioni, la riflessione deve essere portata sull'ambiguità del rapporto gentiliano tra religione e filosofia: sull'essere per un verso la religione un momento ideale assoluto, che contiene in forma mitica la stessa verità della filosofia (non discutiamo ora sino a che punto questa tesi si adatti all'attualismo), mentre per l'altro è l'opporsi dell'oggetto al soggetto come sua negazione. Si direbbe che Gramsci sia pressoché ossesso da questa seconda veduta, come se la religione trascendente significasse la servitù e la filosofia immanentistica la liberazione umana; già si è accennato come quando combatte l'interpretazione fatalistica o deterministica (confondendo i due termini) della filosofia marxista, intenda vederla come un surrogato della teoria della grazia e della predestinazione[87]. Per

[86] Effettivamente, la prima e più rigorosa enunciazione di questa idea, si trova, a mio credere, in F. v. Baader. O, anzi, questa intuizione di estrema importanza, ma valida soltanto in una filosofia della trascendenza religiosa, può forse venir considerata come il punto privilegiato per la ricostruzione del suo pensiero.

[87] Non è certo un caso che i testi in cui Gramsci si manifesta più avverso a Gentile riguardino generalmente i rapporti tra religione e filosofia: « [...] quando, come fa il Gentile nel volume sul modernismo, si dice, sulle tracce di Schopenhauer, che la religione è la filosofia della moltitudine, mentre la filosofia è la religione degli uomini più eletti, cioè dei grandi intellettuali [...] » (*Il materialismo storico...* cit., p. 96; *Q.*, 1490), ove Gentile è criticato in relazione alla tesi gramsciana secondo cui « una delle maggiori debolezze delle filosofie immanentistiche in generale consiste appunto nel non aver saputo creare un'unità ideologica tra il basso e l'alto, tra i "semplici" e gli intellettuali » (*ivi*, p. 8; *Q.*, 1380). Si potrebbe dire che il marxismo ha per Gramsci in primo luogo la funzione di rimediare a questa debolezza delle filosofie immanentistiche, così da poter dar luogo a un analogo completamento secolarizzato della Chiesa cattolica. Occorre però per questo cangiare il senso comune, ed è per ciò che le pagine più feroci contro il pensiero gentiliano accusato di "rozzezza incondita" sono scritte contro il saggio del '31, *La concezione umanistica del mondo*, in cui sono accostate la

realizzare nella forma immanentistica e laicizzata moderna l'unità tra gli intellettuali e il popolo, il marxismo deve liberarsi da ogni trascrizione di concetti teologici. Sotto questo riguardo lo sforzo di Gramsci è orientato verso il massimo di laicizzazione del pensiero rivoluzionario. Non si insisterà mai abbastanza su questo punto: il sostanziale abbandono del materialismo marxista non vuol significare per Gramsci apertura religiosa, ma ripudio di qualsiasi spiraglio per cui possa riaffacciarsi il pensiero della trascendenza religiosa. Si intende di qui come le critiche contro l'attualismo riguardino soprattutto il rapporto tra religione e filosofia.

Si è in grado, poste queste premesse, di giungere a definire con precisione così il tratto unitario come l'opposizione. Gentile e Gramsci convengono nell'idea della formazione di una volontà collettiva nazional-popolare, che fonda gli intellettuali e i semplici. Non si ha che da aprire lo scritto dedicato da Gentile nel '27 a *Origini e dottrina del fascismo*, al primo capitolo, « Le due anime del popolo italiano prima della guerra »: « Cementare la Nazione, come può farlo soltanto la guerra, creando a tutti i cittadini un solo pensiero, un solo sentire, una stessa passione e una comune speranza, un'ansia da tutti vissuta giorno per giorno, nello stesso anelito per la vita del singolo veduta e sentita, oscuramente o vivacemente, come connessa con la vita e la morte di qualche cosa che è a tutti comune, ma trascende l'interesse particolare di ciascuno ». Sin dal *Rosmini e Gioberti*, le simpatie di Gentile vanno, per quel che riguarda il Risorgimento, agli uomini di quella che il De Sanctis chiamava la scuola liberale. Per Gramsci invece

dottrina della perennità del senso comune e il rapporto tra religione e filosofia, quando il Gentile scrive che « l'uomo sano crede in Dio e nella libertà del suo spirito, come esempio di una di quelle verità del senso comune di cui il pensiero riflesso elabora la certezza critica, vuol far credere che la sua filosofia è la conquista della certezza della critica della verità del cattolicesimo [...] » (*ivi*, pp. 121-123; *Q.*, 1399-1401). Si potrebbe anche presentare la filosofia di Gramsci come lo sviluppo dello hegelismo italiano nella linea De Sanctis-Spaventa, separata da tutto ciò che può portare al rapporto gentiliano tra religione e filosofia.

costoro sono i "moderati", che facilmente avevano prevalso sui democratici, in ragione delle insufficienze del partito d'azione. Trasportiamoci ora nel clima del primo dopoguerra e delle origini del fascismo. Gentile poteva pensare che lo Stato uscito dal Risorgimento si aprisse con la guerra e con il fascismo ai ceti popolari. Il giudizio di Gramsci era radicalmente opposto: le classi detentrici del potere, incapaci ormai di resistere alla pressione popolare, avevano ricorso alla forza; e Gentile si faceva in sostanza il mediatore intellettuale tra un volontarismo e combattentismo che non erano espressioni di un movimento popolare e un nazionalismo fondato retoricamente sul passato, e praticamente diretto alla più egoistica conservazione.

Mazzini e Gioberti sono stati gli intellettuali che hanno assicurato il successo dei moderati. Anch'essi hanno cercato « di innestare il mito nazionale nella tradizione cosmopolitica, di creare il mito di una missione dell'Italia rinata a una nuova cosmopoli europea e mondiale, ma si tratta di un mito verbale e retorico, fondato sul passato e non sulle condizioni del presente, già formate o in processo di sviluppo »[88]. Il nazionalismo è il risultato di questo mito, l'inverso di quel "cosmopolitismo moderno" a cui si è già accennato come compito che Gramsci assegna al popolo italiano. Qui, in questi opposti sensi del cosmopolitismo, l'antitesi senza possibilità di mediazione tra il fascismo e il comunismo gramsciano.

Sotto questo rapporto il libro gentiliano che più serve a misurare la distanza del suo giudizio storico, e di quello politico che ne dipende, da quello di Gramsci, è *I profeti del Risorgimento italiano* (raccolta, nel febbraio 1923, di saggi pubblicati nel primissimo dopoguerra; la dedica a Mussolini acquista oggi un carattere simbolico, in ragione della sua stessa data; uno studio sull'incontro di Gentile e di Mussolini dovrebbe prendere le mosse da Caporetto, considerando le comuni reazioni di uomini che ancora non

[88] *Il Risorgimento*, p. 67 (Q., 1988).

si conoscevano, per arrivare ai saggi contenuti in questo libro, letto come se la dedica ne fosse la conclusione). Nei riguardi dei due profeti, l'avversione di Gramsci va soprattutto al primo come se l'incontro con Mazzini fosse la sigla della definitiva catastrofe del Gentile politico. Infatti, secondo Gramsci, Gioberti avrebbe avuto, se pure in forma nebulosa, il senso del blocco storico nazional-popolare, cioè dell'alleanza borghesi-intellettuali (ingegno) e il popolo[89]. Invece, l'adesione di Gentile a Mazzini, o il processo per cui, partendo da una scarsa simpatia iniziale, lo ritrova, copre il suo cedimento al nazionalismo; posizione col cui fondamento ideale, positivistico, egli non può concordare, ma alla cui polemica contro la democrazia radicale vuole associarsi. Il concetto spiritualistico di nazione proprio di Mazzini, gli serve per stabilire la collaborazione; è anzi proprio per il tramite del pensiero gentiliano che si opera la mediazione tra nazionalismo e fascismo[90].

Si potrebbe dire che negli atteggiamenti storico-politici opposti di Gentile e di Gramsci si conclude la polemica tra Mazzini e Marx. Si conclude però nel modo più singolare, estremamente istruttivo così per il pensiero filosofico come per il politico. Marx aveva stabilito la solidarietà tra filosofia della prassi, rivoluzione totale e materialismo; l'approfondimento gentiliano della filosofia della prassi porta alla cancellazione del materialismo; Gramsci tenta vanamente di ristabilire il concetto di rivoluzione totale dopo la riforma gentiliana della filosofia della prassi.

Croce pensava che nelle discussioni italiane del 1895-1900 il marxismo teorico avesse subito la sua critica decisiva, fornendo in pari tempo l'occasione al pensiero italiano di portarsi al livello più alto del pensiero mondiale. È un giudizio da rettificare piuttosto che da escludere; a

[89] *Ivi*, p. 145 (*Q.*, 1914-1915).
[90] Per questo punto e per l'evoluzione dei giudizi gentiliani su Mazzini, da una scarsa simpatia iniziale all'ammirazione, cfr. l'assai pregevole libro di M.L. Cicalese, *La formazione del pensiero politico di Giovanni Gentile (1896-1919)*, Milano 1972.

parte la consapevolezza che egli stesso o altri abbiano potuto averne, il protagonista della grande e insolubile crisi del marxismo teorico è Gentile. E la crisi avviene effettivamente in Italia attraverso la rottura non conciliabile tra l'opera rigorosamente teorica di Gramsci e quella di Bordiga, che è costretta al marxismo letterale, e non può raggiungere una formulazione teorica seria, proprio perché non ha affrontato Gentile, ma che è nonostante ciò sufficiente per mettere in rilievo il non marxismo di Gramsci. O, per concludere: l'attualismo è l'autocritica, all'interno della filosofia della prassi dopo Hegel, dell'idea marxiana della rivoluzione totale, autocritica che si esprime nella forma di rovesciamento nell'opposto. Il pensiero di Gramsci ne è la decisiva conferma. Se è vera la prospettiva che ho enunciato nel mio libro su *Il problema dell'ateismo*, secondo cui il razionalismo, inteso come negazione *senza prove* del soprannaturale, deve concludere sull'idea della rivoluzione totale, l'attualismo è la prova del suo scacco. In ciò il senso della "svolta decisiva" che la filosofia di Gentile rappresenta.

IL PROBLEMA DELLA DEFINIZIONE STORICA DEL FASCISMO

1

L'ambizione di questo scritto è detta dal titolo: arrivare a una rigorosa definizione storica del fascismo o, per meglio dire, verificare nel *certo* della filologia una tesi a cui il suo autore era già giunto molti anni fa per via filosofica, e che è andata col tempo progressivamente chiarendosi. Gli è perciò parso che la via migliore fosse partire dalla discussione dei risultati a cui è pervenuto lo storico che l'ha studiato con la maggiore attenzione ai documenti, e al tempo stesso con la maggiore oggettività comprensiva, Renzo De Felice; portando l'attenzione soprattutto sull'ormai celebre *Intervista sul fascismo*, nonché sul libro che l'ha preceduta, *Le interpretazioni del fascismo*[1]. La piccola mole dell'*Intervista* non deve far pensare a un riassunto della monumentale biografia di Mussolini. Essa vuole invece dare una risposta rigorosa a tre domande: a quale nuova definizione storica del fascismo portino le ricerche analitiche condotte nelle opere maggiori; quale rapporto vi sia tra questa definizione e le altre sinora proposte; quale sia il suo contraccolpo nell'interpretazione generale dell'intera storia contemporanea. La forma di dialogo con il giovane storico americano Michael A. Leeden, allievo di George Mosse, alle cui

[1] La prima edizione de *Le interpretazioni del fascismo* (Laterza, Bari) è del 1969; la terza, alquanto ampliata e riveduta, del 1971; le successive, fino alla settima, ne riproducono immutato il testo. *Intervista sul fascismo* uscì nel novembre 1975. Le citazioni del presente saggio, quando manchi altra avvertenza, rinviano ad essa.

idee De Felice si sente molto vicino, era la più conveniente per tale confronto di interpretazioni.

Comincerò questa discussione con l'indicare due punti di accordo pieno, e un terzo di accordo problematico.

Il primo tra quelli su cui l'accordo è completo, sta nel riconoscimento della necessità del passaggio dall'interpretazione *polemica* all'interpretazione *storica* del fascismo; per obbedienza, non foss'altro, a quella profonda sentenza di Goethe – che ispirò a Croce alcune delle sue pagine più belle, e tuttora vivissime su « La storiografia come liberazione della storia », ne *La Storia come pensiero e come azione* – secondo cui non c'è altro modo di togliersi dalle spalle il passato che scriverne la storia, trasfigurandolo così in suo oggetto. Non si può lasciare alcun "vuoto" nella storia, senza sentirsi sradicati dalla storia intera; che altro sono se non i soggetti passivi di questo "vuoto", che altro esprimono se non questo sradicamento, i ribelli dell'ultimo ventennio, i contestatori di qualsiasi specie?

Il secondo sta nella particolare *urgenza* che presenta "la liberazione dal fascismo col farlo oggetto di storia". Possiamo dimostrarlo attraverso la riflessione seguente. Nel trentennio del dopoguerra abbiamo avuto un cangiamento straordinario, di dimensioni forse mai viste, nei giudizi di valore: sono crollati, si dice, i valori tradizionali, ma i valori nuovi sono soltanto... il loro rovescio. Ora, a ben guardare, tale cangiamento è sotteso, *sempre* e *anzitutto* e *unicamente*, da una particolare veduta della storia contemporanea. Quella secondo cui il fermento che agiterebbe il nostro secolo sarebbe "la grande liberazione" dalle schiavitù che secolarmente hanno gravato sull'uomo: contro questa liberazione avrebbero fatto "fascio" tutti i conservatori del passato, portando alla più micidiale delle guerre che la storia abbia mai visto, e rischiando di vincerla. Questa veduta comporta l'idea di un blocco monolitico di tutti i conservatorismi; e, di fatto, oggi i termini di "spirito conservatore", "fascismo", "mistificazione di ciò che è sto-

rico in valori permanenti, assoluti, sacri" vengono usati come sinonimi. Indubbiamente si riconosce che nei singoli conservatori (nel senso più ampio: di patrimoni, di istituti, di valori, di costumi, di abitudini, di sentimenti) la consapevolezza dell'errore può mancare, anzi, che in nessuno è perfettamente adeguato; molti di loro possono anche avere resistito eroicamente alle espressioni politiche del fascismo; ma, oggi, non si può essere scusati se non si intende il filo rosso che unisce questo "guardare al passato" e le atrocità che si sono consumate nei campi di concentramento nazisti. Se guardiamo però ai risultati di questa "rivoluzione culturale", c'è da restare alquanto perplessi: il clima in cui ci troviamo non è quello della liberazione, ma del "caos assiologico". Come uscirne se non ponendo questa interpretazione della storia contemporanea a oggetto di problema? Avanzando dunque la domanda se l'idea del blocco monolitico dei movimenti cosiddetti reazionari corrisponda a realtà. Il primo problema che si presenta in questa ricerca riguarda la natura del fascismo italiano, che si presentò come rivoluzionario, e che fu sentito come tale da moltissimi che fanno oggi parte dell'élite culturale e politica della sponda opposta. Studiandolo, De Felice è arrivato alla conclusione che il fascismo non può venire assimilato né ai movimenti conservatori-tradizionalisti, né a quello reazionario-mitico che ha avuto nel nazismo il suo modello insuperabile, intendendo qui *mito* nel senso proprio, come ricordo trasfigurato dalla fantasia di uno stato ideale che è posto *al principio del tempo* (il mondo dell'uomo ariano puro), condizione da cui si è decaduti e che pure una razza eletta può restaurare; che invece fu il tentativo fallito, idealmente prima che storicamente, di una rivoluzione postcomunista.

Il punto problematico concerne invece il rapporto tra storia contemporanea e storia della filosofia. Che tutte le categorie filosofiche si trovino impegnate in questa storia appare chiaro; quel marxismo che in essa opera è ben più il marxismo filosofico del "farsi mondo della filosofia" che

il marxismo delle teorie economiche; che il suo aspetto sovrastrutturale, per usare il suo linguaggio, si sia rivelato assai più efficiente dello strutturale, lo prova il fatto che l'unico teorico del marxismo occidentale la cui influenza resista e sempre più improntì la politica dei partiti comunisti europei, è colui che – se vogliamo parlare della scolastica marxista in un senso analogo a quello che il termine riceve quando si parla di scolastica medioevale – meriterebbe l'appellativo di "dottore delle sovrastrutture", Gramsci. Con una frase un po' a punta, ma non troppo, si può ravvisare il principio della storia contemporanea nella riscoperta e nel farsi realtà del motivo di pensiero condensato in quello che è il punto d'arrivo del marxismo filosofico, le *Tesi su Feuerbach*; non è un caso che siano state esse ad alimentare le riflessioni dei maggiori pensatori marxisti contemporanei, da Lukács e da Bloch a Gramsci; ma già prima avevano esercitato un'influenza decisiva sul giovane Gentile. È una coincidenza che può essere ricca di significato, come si vedrà. D'altra parte a che cosa allude se non a questo carattere filosofico la vulgata espressione di "epoca della secolarizzazione"? Saremmo oggi al momento decisivo del farsi realtà del carattere secolaristico proprio del pensiero moderno, al punto tale che anche la teologia vi si adegua.

Questa considerazione mi portò a formulare un'interpretazione transpolitica del fascismo, in termini di fenomenologia filosofica; mosso dalla persuasione che la sua essenza, il suo significato più intimo, non possano rivelarsi che alla luce di una rigorosa problematica filosofica. Ciò rientra in una più generale veduta, secondo cui l'interpretazione della storia contemporanea è oggi il vero banco di prova delle filosofie; vi è quella (o vi sono quelle) che è (o sono) in grado di superare la prova, e quelle che non lo sono. Esempio di una filosofia la cui caduta è conseguente all'incapacità di spiegare la storia contemporanea è la crociana: offre, anzi, a questo riguardo, il caso tipico perché il declino della sua fortuna ha seguito puntualmente

il riconoscimento di questa incapacità. Croce intendeva, come è noto, operare una tale riforma della dialettica hegeliana da espungere il marxismo dalla storia della filosofia, espunzione corrispondente a quella che sembrava verificarsi nella pratica durante il corso degli anni antecedenti alla prima guerra mondiale. Sin dagli inizi di questa, egli ebbe chiaro il senso dell'approssimarsi della grande crisi, ma né il suo pensiero, né la politica che poteva derivarne, offrivano una possibilità di resistenza. L'inadeguatezza della sua critica al marxismo filosofico, e l'incapacità di render conto della storia contemporanea fanno uno. La storia contemporanea, per i caratteri che prima si son detti, ne verifica lo scacco. Perciò Croce non può oltrepassare, rispetto all'età dei totalitarismi, la reazione morale – di cui oggi si tende, ingiustamente, a dimenticare la grandezza – e si trova costretto a intenderla come "parentesi" o come "brutto sogno"[2].

De Felice portò a questa interpretazione transpolitica la maggiore attenzione, improntata anche alla più viva simpatia, come si può vedere nelle pagine che le ha dedicato ne *Le interpretazioni del fascismo*[3]. Nell'*Intervista* il suo punto di vista può sembrare cambiato. Non che si tratti di un mutamento di giudizi, dato che li conferma, identici, nell'ultima edizione de *Le interpretazioni* uscita pressoché contemporaneamente; piuttosto è la conseguenza di una

[2] Col che non voglio certo aderire alle triviali critiche, accomunanti certi cattolici e certi marxisti sul "superficiale ottimismo ottocentesco", sull'"assenza del senso del negativo", eccetera, che caratterizzerebbero il pensiero crociano. Al contrario, penso che tutta la sua opera sia da intendere come una lotta continua per vincere un profondo pessimismo che, presente all'inizio, riemerge non vinto negli ultimi scritti; e che sul piano storico-politico Croce abbia avuto come pochissimi altri il senso della minaccia dell'irrazionale e abbia cercato di fronteggiarla. Ma coi limiti che si sono detti.

[3] *Le interpretazioni del fascismo*, ed. 3, Laterza, Bari 1971, particolarmente pp. 87-90 e 107-112, nonché l'antologia *Il Fascismo, l'interpretazione dei contemporanei e degli storici*, ivi 1970. Sono ivi citati i lavori a cui si riferisce; del resto, la forma sintetica più matura della mia interpretazione si trova delineata appunto nel presente saggio.

prospettiva che era già presente nella conclusione di questo libro, pur restando nell'ombra. Vi si legge, infatti: « Chi scrive ha più volte avuto occasione di affermare [...] che personalmente non crede nella validità assoluta di nessuna delle singole interpretazioni che sin qui sono state prospettate e che [...] è convinto che per giungere ad una spiegazione in termini effettivamente storici del *fenomeno* fascista in genere e dei vari fascismi in particolare, sia necessario tener presenti e contemperare tra di loro tutte le interpretazioni sin qui prospettate [...] » (p. 253). A mio giudizio, non si tratta di "contemperare", ma di "scegliere"; non che l'interpretazione del fascismo come fenomeno transpolitico voglia disconoscere la parziale validità delle altre, e assegnare il suo giusto posto al momento di verità che ognuno di esse contiene; ma rispetto al suo punto essenziale la priorità del momento ideale e filosofico non può venire "contemperata".

A guardar le cose *à la loupe*, si potrebbe osservare che la stessa disposizione dei capitoli ne *Le interpretazioni* potrebbe far riflettere. Nel secondo capitolo della prima parte sono infatti esposte le interpretazioni *classiche* (il fascismo come malattia morale dell'Europa, il fascismo come prodotto logico e inevitabile dello sviluppo storico di alcuni Paesi, il fascismo come prodotto della società capitalistica e come reazione antiproletaria). Nel terzo « altre *minori* interpretazioni degli anni trenta-sessanta » (l'interpretazione cattolica, il fascismo come manifestazione del *totalitarismo*, l'interpretazione del fascismo come fenomeno transpolitico), definite minori, come De Felice ben precisa, « non perché meno significative delle prime, ma solo perché la loro eco, sia tra gli studiosi, sia soprattutto nel più vasto pubblico, è stata appunto minore » (p. 83); nel quarto « le interpretazioni elaborate dalle scienze sociali » (l'interpretazione psicosociale, l'interpretazione sociologica, l'interpretazione socioeconomica). Ora, questi tipi di interpretazioni minori, di cui De Felice intende perfettamente la parente-

la[4], non intendono affatto porsi come mediani tra i due maggiori. Il loro posto viene dopo le interpretazioni elaborate dalle scienze sociali, perché intendono evitare la decadenza (qui De Felice mi intende bene!) dal punto di vista storico al sociologico.

Torniamo, per la considerazione della necessità di questo passaggio, all'esempio offerto dallo storico più lontano dalla mentalità sociologizzante, Croce. Se infatti il fascismo non può venire altrimenti definito che come "malattia morale" – né altra definizione è possibile nell'orizzonte della sua opera filosofico-storica –, alla sua cura dovranno attendere i medici delle specialità atte a ciò. Per avversione che Croce avesse per le scienze psicologiche e sociali, non le negava in modo assoluto; anche per la psicanalisi riconosceva che « molto dice al psicologo e al medico »[5].

2

Antico allievo dell'Istituto Croce, De Felice, così ne *Le interpretazioni* (pp. 228-230) come nell'*Intervista* (p. 6), si richiama a parole dette da Croce in una conversazione con i discepoli di quella scuola: « Io non la farò la storia del fascismo perché mi disgusta; però, certo, se la dovessi fare, direi che la dovrei fare in questo e questo modo ». Nell'*Intervista* si limita a ricordare questo passo. Ma ne *Le interpretazioni* insiste su un altro in cui pure il modo è specificato: « Pure se a un simile lavoro mi fossi risolto o potessi mai risolvermi, si stia tranquilli che non dipingerei mai un quadro tutto nero, tutto vergogna ed errori e

[4] Ne *Le interpretazioni* cit., De Felice ha infatti fatto ben vedere come fossi giunto alla mia veduta a partire da quella di Maritain e attraverso il pensamento dell'interpretazione del fascismo in chiave della manifestazione del totalitarismo; e altresì come l'interpretazione iniziata da Maritain dovesse concludere in una forma transpolitica, diversa però da quella del Nolte.

[5] Cfr. la sua nota *Psicanalisi e Poesia*, in *Nuove pagine sparse*, Ricciardi, Napoli 1949, serie prima, p. 259.

poiché la storia è storia di quel che ha prodotto di positivo e non un catalogo di negatività o di inconcludente pessimismo, toccherei del male solo per accenni necessari al nesso del racconto e darei risalto al bene che, molto o poco, allora venne al mondo e alle buone intenzioni e ai tentativi, e altresì renderei aperta giustizia a coloro che si dettero al nuovo regime mossi non da bassi affetti, ma da sentimenti nobili e generosi, sebbene non sorretti dalla necessaria critica, come accade negli spiriti immaturi e giovani »[6]. Si può vedere in questo programma l'idea direttrice della sua opera. Ora, sta il fatto che questa storia del fascismo Croce l'aveva scritta, e poco importa che in forma di brevi articoli, discorsi e interviste. L'aveva scritta interpretando il fascismo come fenomeno mondiale, perché « in tutto il mondo contemporaneo si è celebrato la figura del Superuomo e del Duce »; come "movimento" e "depressione" della coscienza morale; come fenomeno « che non fu escogitato né voluto da alcuna singola classe sociale, né da una singola di queste sostenuto ». Come "malattia morale", dunque come "parentesi", dato che una malattia, riferita alla storia, e particolarmente all'interpretazione crociana della storia, non può essere che una parentesi. Se si guarda alle esclusioni di linee interpretative che tali asserti comportano, ci si accorge che la veduta storica è completa, anche se condensata in poche frasi. Altresì che è l'unica che la sua filosofia potesse permettergli, dato il suo orientamento verso la conciliazione in una determinata epoca storica, l'età liberale 1871-1914, l'"età dei distinti", di cui era la consapevolezza teoretica successivamente elevata a modello; anche se ciò contraddiceva al principio fondamentale del suo storicismo, che vieta di pensare a una storia negativa, o ad epoche di decadenza e di regresso.

Si direbbe che De Felice voglia sanare questa contraddizione, secondo me insuperabile, del pensiero crociano ap-

[6] *L'Obiezione contro la « storia dei propri tempi »*, in « Quaderni della critica », 6 (marzo 1960), pp. 36 e seguenti.

pellandosi alla distinzione tra il momento pratico della lotta e il momento teoretico – giustificante e pacificante – del giudizio storico. Difficilmente perciò Croce, che era stato parte nella lotta e risentiva delle sue passioni, poteva accingersi a scrivere questa storia; ne confidava il compito alla nuova generazione di storici, quelli che non hanno vissuto il fascismo in prima persona, e possono studiarlo col maggiore distacco possibile, in quanto il "fascismo storico" è ormai pagina chiusa. In conseguenza delle quali considerazioni scrive: « [...] e tutt'oggi non accetto certi giudizi completamente liquidatori sulla storiografia sul fascismo di venti-trent'anni fa, perché in quel periodo non si poteva fare altrimenti. Il fascismo era un'esperienza talmente viva, ancora, nei ricordi, nelle esperienze vive e brucianti del Paese che un altro tipo di discorso era impossibile. Tuttavia ero convinto che fosse arrivato il momento di tentare un discorso più propriamente storico, meno politico, che certo non si poteva chiedere a chi il fascismo lo aveva vissuto, combattendolo, essendo antifascista, oppure essendone stato soltanto spettatore. Sarebbe occorsa una personalità eccezionale, che non credo però possa oggettivamente esistere » (*Intervista*, pp. 5-6).

È opportuna una parentesi a riguardo di "quel distacco di generazioni" necessario alla serenità del giudizio storico. Oggi che si va alla ricerca dei minimi documenti sul fascismo mi si vorrà perdonare se esibisco, costretto dall'importanza della questione che è in giuoco, una curiosità ignota a tutti, di cui non avevo fatto parola neppure con l'amico De Felice. Si tratta di un articolo in cui affermavo la necessità di « un'effettiva comprensione ideale e storica del fascismo come premessa per un suo superamento pratico »; come essa si imponesse su un piano non soltanto italiano, ma mondiale, per rendere possibile una politica seria; e come l'assolvere a questo compito fosse il dovere primo della "politica dei non politici". Apparve su un quotidiano, « Il Popolo Nuovo » di Torino (che corrispondeva, in quel tempo di difficili comunicazioni, all'edizione tori-

nese de « Il Popolo ») il 13 giugno 1945; e, ovviamente, quel che importa è la data.

Vi criticavo così l'interpretazione nazionalistica come la reazionaria; e già allora portavo l'attenzione su quel "consenso di massa" che è oggi al centro dell'interesse degli studiosi. Rispetto all'interpretazione nazionalistica, allora corrente[7], scrivevo: « Si dice, ad esempio, che il fascismo fu esasperazione del nazionalismo; nel senso per cui questo si fa negazione di umanità e di universalità, come mistica dell'*imperium* cioè, in parole povere, dell'aggressione e della sopraffazione. Ma con ciò si riduce il fascismo a un suo *carattere*. Questo, a mio credere, perché il nazionalismo come tale non è una forza politica, [...] non prende aspetto politico che come carattere di un partito, quando esso si trovi impotente a risolvere i problemi politici concreti ». Osservando con ciò come l'incontro col nazionalismo fosse segno della debolezza e non già della forza del fascismo. Rispetto all'interpretazione reazionaria, osservavo come confondesse il fascismo con alcune condizioni che ne avevano reso possibile il successo: « Dall'interesse della borghesia ad appoggiare il fascismo non si potrà ricavare la spiegazione della sua forma specifica. O si sarà costretti a sminuirne il significato col ridurlo a una sorta di banditismo e la sua permanenza al potere a violenza o a truffa. Non si tratta di negarne la malvagità, ma è malvagità di un fenomeno politico, e il banditismo non è fenomeno politico. Si è trattato, si dice, di banditismo che è diventato forza politica, per l'essere stato assunto a forza di polizia della reazione; e che semplice banditismo è tornato a essere dopo lo sganciarsi delle forze reazionarie. Ma il carattere della polizia è di "frenare" e non si può negare che il fascismo abbia invece "mosso" gli animi; illuso, sia pur

[7] Non può dirsi spenta neppur oggi se spesso mi tocca leggere l'asserzione della continuità tra nazionalismo e fascismo, pur nel riconoscimento che, a differenza del nazionalismo, il fascismo ebbe la capacità di "diventare movimento di massa". Ora è ovvio che, se le cose stanno così, non si può parlare di un processo evolutivo dal primo al secondo.

temporaneamente, uomini che per dignità culturale non potevano scambiare per forza rinnovatrice un semplice regime di polizia, e dalla cui dignità morale ci si trova impediti a parlare di corruzione; illuso la maggioranza del popolo. [...] Piaccia o no, dobbiamo riconoscere che il consenso della maggioranza il fascismo lo ebbe; sia pure in una forma particolare e si tratterà di spiegarla [...] ». Né mi persuadeva la comune tesi di un'identità di natura tra fascismo e nazismo: « Che non si tratti di un'essenza comune lo prova il fatto che l'alleanza non fu possibile se non facendo il fascismo servo del nazismo, scindendo in fondo fascismo da nazionalismo. Quel che deve essere chiaro è l'invincibile "pluralità" dei movimenti che vengono generalmente chiamati fascismi; conseguenza necessaria del loro non richiamarsi all'universalità di un'idea ».

Dopo queste spiegazioni ero indotto a pensare alla necessità, per l'intendimento del fascismo, di un'oggettiva fenomenologia filosofica e lo riconducevo alla forma spirituale dell'*attivismo*, in termini però assai diversi da quelli proposti da Croce. Scrivevo infatti: « [...] l'attivismo ha origini raffinate e colte e tipicamente europee; è l'ultimo e necessario sbocco del decadentismo. Si vedrà come l'analisi filosofica dell'attivismo adeguatamente inteso permetta di dedurre, e con ciò di spiegare veramente, tutti i caratteri, anche quelli in apparenza più superficiali e contingenti, della politica fascista; e per questa via di chiarire le sopravvivenze odierne del fascismo, e il senso spirituale della presente situazione italiana.

« Il periodo fascista è stato l'"esperienza integrale dell'attivismo". Dalla constatazione di ciò può pur venire per l'Italia una consolazione. È stato un periodo mostruoso e aberrante, ma non di una barbarie che significhi primitività e incultura; invece, di una barbarie che ha le sue radici in una crisi della civiltà e della cultura europea, il peso della cui tragedia l'Italia ha maggiormente sofferto. Il fascismo è in realtà un aspetto della crisi mondiale, anche se l'Italia ne ha sopportato uno dei maggiori pesi. L'aver at-

traversato il periodo fascista non basta perciò a escluderla dalla civiltà e dalla cultura e a farla presentare per tempo indefinito sotto veste di penitente.

« La radice ultima dell'attivismo va cercata nel naturalismo e nel pessimismo del secolo scorso (e anche in linea di fatto Renan e Taine hanno contato qualcosa nella formazione di Mussolini). Il naturalismo si presenta come espressione di una verità oggettiva; ma per altro verso fa di ogni "teoria" un prodotto naturale, un'espressione della necessità che regge la natura. Perciò esso è portato a rovesciarsi in "scetticismo"; se ogni teoria è un prodotto naturale, dobbiamo concludere all'equivalenza di verità di tutte le teorie. È notevole osservare come una simile posizione di pensiero si accompagni con una difesa della politica autoritaria (si pensi a Taine, ma anche alle opere scritte nell'immediato dopoguerra da Rensi, per apprezzabile che sia la figura morale di questo nostro filosofo). Ma lo scetticismo resta pur sempre una posizione teorica, mentre suona svalutazione di ogni teoria. Perciò esso apre le porte al "decadentismo". Questo è caratterizzato da una "logica dell'inversione", per cui i valori non sono considerati termini della nostra dedizione, ma strumenti per l'accrescimento del nostro tono vitale (così, ad esempio, nel pseudomisticismo decadente, Dio non è più il termine a cui deve essere consacrata la nostra vita, ma la religione "serve" in ciò che permette la pace della nostra coscienza o la vitalizza e la stimola; non si parla più di Dio, ma di "esperienza religiosa"). Ma in questo senso i valori diventano "finzioni"; si passa così all'"estetismo", con la conseguente confusione di arte e vita. Ma la finzione implica sempre riferimento alla teoria, mentre la direzione di questo movimento è la liquidazione della teoria e dell'idea stessa di verità. Lo sbocco logico di questo processo spirituale deve perciò essere l'"attivismo", la mistica dell'azione per l'azione, la fuga da sé e dalla verità dell'azione. L'azione è ormai voluta per sé, non più come mezzo per la realizzazione di un fine. I valori, invece di dirigere e dar signifi-

cato all'azione, valgono soltanto come strumenti che possono promuoverla. Ma l'azione così intesa si riduce a semplice trasformazione della realtà; e questa trasformazione, questo "muovere" che è per sé voluto, non è un'umanità migliore.

«Perciò alla retrocessione dei valori si accompagna una retrocessione degli uomini. Essi cessano di essere fini a se stessi per diventare strumenti e ostacoli per la mia azione. La logica immanente all'attivismo porta alla negazione della personalità degli altri, alla loro riduzione a "oggetti" (e verrebbe in mente il senso etimologico di oggetto: "realtà posta davanti a me"; non perciò centro di vita spirituale, ma limite, che posso utilizzare o abbattere, della mia azione). Nei prossimi articoli chiarirò come sia essenziale a questa posizione la sua manifestazione come attività politica, anzi la riduzione di ogni attività umana ad attività politica; e come questa politica si esprima come fascismo».

Non si deve essere ingiusti neanche contro se stessi, e credo sia innegabile il fatto che in quel lontano articolo affiorassero già tutti i temi che la più recente storiografia sul fascismo va scoprendo. Ciò mostra, contro il giudizio dell'amico De Felice, come la chiarificazione fosse possibile già allora; il problema è un altro: da quali ragioni tale discorso fosse bloccato allora e come esse agiscano anche oggi.

Infatti era già disegnata la necessità del passaggio dalle interpretazioni consuete, o liberali o radicali, o comuniste, o dalle psicologiche o sociologiche o socioeconomiche, che allora in Italia non avevano corso, a quella che oggi si suol chiamare "transpolitica". La "malattia morale" aveva un senso completamente diverso da quello messo in circolazione da Croce per designare "uno smarrimento di coscienza, una depressione civile e una ubriacatura". Vi veniva altresì messa in luce la stretta solidarietà tra la cultura italiana e il fascismo; usando una frase che deve essere presa in tutto il suo rigore, il parallelismo filosofico-politico.

Era quello che mi sforzavo di fare nell'ultima parte dell'articolo; proprio scrivendo le ultime righe, mi si chiarì un problema che era stato il mio tormento degli anni giovanili, quello della definizione filosofica del *solipsismo* attraverso il riconoscimento della sua identità con l'*attivismo*; contrariamente a quel che ordinariamente si diceva, il solipsismo può essere *vissuto, non pensato*. E in pari tempo il rapporto non accidentale, ma sostanziale, tra fascismo e attualismo, in quanto la critica di solipsismo colpiva entrambi. Vi erano già tutti gli elementi che fanno differire la mia interpretazione transpolitica da quella del Nolte, così per quel che concerne il rapporto tra il fascismo e il pensiero reazionario, come per ciò che attiene a quello tra fascismo e nazismo (dirò di ciò brevemente più oltre).

Rispetto alla dialettica, pur rapidamente descritta, del decadentismo e dell'irrazionalismo, è da osservare come essa corrisponda esattamente alla biografia intellettuale di Mussolini. Che originariamente fu influenzato, nella sua prima formazione, dal positivismo naturalistico dell'Ardigò; che fu poi in rapporto col Rensi, il filosofo italiano per cui ebbe forse maggior simpatia, che operava il rovesciamento di questo naturalismo in scetticismo e in relativismo, per incontrare alfine Gentile. E anche per quel che riguarda il rapporto con D'Annunzio e la vittoria politica conseguita da Mussolini, tra le tante cose da dire c'è anche questa, ideale: come tale vittoria non potesse non avvenire, in ragione dell'ulteriorità, nella dialettica del decadentismo, dell'attivismo rispetto all'estetismo. La politica che è intrinseca all'attivismo non poteva, in definitiva, non avere il sopravvento sul vincolo, in ultima analisi contraddittorio, tra politica ed estetismo.

Ma da che cosa ero stato mosso a porre la questione e ad accennare a una sua soluzione nei termini che ho trascritto?

Dalla considerazione delle cose di allora. Che cosa infatti vedevo, all'indomani della caduta del fascismo? Uomini, per la più parte assai degni, che già erano nella po-

litica prima del ventennio, e che ora, riportati sul proscenio, pensavano a continuare, attraverso la "ricostruzione", il periodo precedente, dopo il brutto sogno; e che in generale erano assai clementi con gli ambiziosi del passato regime, come se avessero agito, trattandosi appunto di un sogno, in stato di *trance*; ma di una clemenza che si convertiva in difetto, per l'inabilità a distinguere, data questa disposizione, quel che poteva essere, anche se un po' mal ridotto, grano dal loglio. E giovani che avevo conosciuto (o meglio, da cui mi ero isolato, essendo allora io tra i pochissimi giovani antifascisti) come ardentissimi seguaci del fascismo trionfante, che avevano operato un rovesciamento di fronte e che altrettanto erano settari e persecutori in quel momento, quanto prima lo erano stati in senso opposto, come se dovessero oggettivare in un capro espiatorio la loro falsa coscienza. Oggi quei vecchi sono scomparsi e quei giovani hanno educato le nuove generazioni, o almeno, in questa educazione hanno avuto il sopravvento.

Contro questo stato di cose intendevo reagire ispirandomi, pur senza essere affatto filosoficamente crociano, alla tesi crociana sul pensiero storico che abbassa il passato a sua materia, così che la storiografia ci libera dalla storia e stabilisce l'ideale premessa per la nostra nuova azione e nuova vita. Ritenevo che ciò fosse possibile perché – e sta in ciò il granello di verità da spiegare però altrimenti della tesi del "brutto sogno" – il fascismo mi appariva, a meno di due mesi dalla caduta, come periodo in sé concluso, lontano quanto un remoto passato; e la tesi interpretativa che delineerò nelle pagine seguenti chiarisce perché questa prospettiva fosse vera. Soprattutto mi trovavo spinto da una ragione etica, pensando che il passaggio a una società e a una pace giusta dovesse prendere inizio con un atto di giustizia, da realizzare anzitutto nel giudizio sull'avversario.

Si seguirono le vie opposte, quella della parentesi da dimenticare e quella dell'avversario tuttora presente. Esse trionfarono, dominarono l'informazione, nella loro naturale

successione, per cui la prima non può resistere alla seconda (ed è infatti scomparsa), così che l'altra si è fatta più pressante, con i risultati che abbiamo sott'occhio.

Vero è che una tale formulazione non era possibile che da parte di chi si trovasse allora all'opposizione, così dal punto di vista politico come da quello culturale. Per Croce e i crociani ortodossi, lo si è già detto. Quanto ai giovani, e pur lasciando da parte gli opportunisti e gli ambiziosi, il passaggio dal fascismo di sinistra alla sinistra azionista o comunista vietava il giudizio storico, perché fascismo era "quel che li aveva ingannati". È diventato luogo comune, al punto di essere oggetto di titolografia accademica, la continuità che intercorre tra l'ultima rivista fascista di sinistra, « Primato », e la prima rivista della cultura antifascista "nuova", « Politecnico ». Ciò pone il problema se l'inadeguato giudizio storico dipendesse non dalla prossimità temporale o dalla violenza delle passioni ma dal nesso che intercorreva tra il fascismo e la cultura che lo giudicava; che, quale che fosse il momento in cui se ne fosse dissociata, pur tuttavia era in qualche modo connesso, come si vedrà, al suo processo di costituzione[8]. Per singolare che ciò possa apparire, quel che ostacolava il passaggio a un giudizio storico obiettivo non era la pressione degli affetti, ma una forma di conservatorismo culturale, dalle radici ben profonde.

3

Dire che, nella Torino di allora, l'articolo cadesse nel disinteresse, è dir poco; dispiacque, così che rinunciai a pubblicare i cinque successivi che lo continuavano, e che già avevo preparato e, come si può leggere nella chiusa di

[8] Idee molto simili alle mie furono in quel tempo enunciate, con reale rigore, nonostante la forma un po' bizzarra, da Giacomo Noventa; ma anch'esse caddero nel vuoto e nel silenzio, al punto tale che le riscoprii solo molto tempo dopo; cfr. il saggio al c. I.

quello che ho riportato, promesso. Quel che è curioso è che non dispiacque affatto per le ragioni che si potrebbero supporre; pur nell'incandescente atmosfera che quella città conosceva allora, assolutamente nessuno pensò ad accusarmi di "troppo moderato antifascismo"; quel che è accaduto di recente a De Felice, l'accusa che gli fu mossa di "pugnalata alla schiena" inferta all'antifascismo, mostra quanto la parzialità si sia accresciuta, anziché diminuire. Non è detto che la lontananza temporale dalla lotta agevoli il passaggio a un giudizio storico sereno. La censura a cui andavo soggetto era di tutt'altra natura; mi si faceva delicatamente sentire, anche da carissimi amici, che avevo parlato da onestissimo, ma anche da altrettanto ingenuo professore di filosofia, specialista in *gaffes* nel prendere posizione rispetto all'effettuale realtà storica. Come! Non mi avvedevo che il fascismo era stato "creato" dagli interessi egoistici delle classi possidenti, che avevano affidato la loro difesa a un rozzo demagogo e avventuriero, accuratamente scelto per la sua assoluta mancanza di scrupoli? Arrivavo al limite estremo di pedanteria ingenua da scambiare per "fenomeno filosofico" quello che altro non era che un episodio, purtroppo durato molto a lungo, di oppressione pratica, accompagnata da una disgustosa retorica? A un'accusa di "tiepido antifascismo" o di "velato spirito reazionario", avrei saputo reagire. Ma confesso che, invece, quella "candida e onesta stupidità" di cui mi trovavo tacciato mi terrorizzava. Molti anni dopo constatai che quella era la sorte iniziale che doveva toccare alle interpretazioni di tipo transpolitico. Si pensi alle liquidazioni sommarie di cui fu oggetto, all'inizio, *Der Faschismus in seiner Epoche*, di Ernst Nolte, del 1963.

Scoraggiato, non insistetti allora nella ricerca. Rispetto all'impostazione filosofica non mi ritenevo sufficientemente preparato, forse a torto, ma certamente non trovavo incoraggiamento nelle abitudini intellettuali allora prevalenti tra gli studiosi di filosofia; né i documenti erano allora accessibili, per permettere di seguire una traccia sto-

rica. Non la dimenticai, però, e chi volesse prendere in esame la mia successiva attività filosofica, la troverebbe tutta sottesa da questo problema dell'interpretazione filosofica della storia contemporanea, per me decisivo. Né potevo dimenticarla per quell'unità dell'esigenza intellettuale e dell'esigenza etica, a cui ho accennato dianzi; ritenevo essenziale per una politica "giusta" che fosse sottoposto a un esame critico rigoroso quel modello concettuale del fascismo che si era formato e diffuso nel corso della seconda guerra mondiale; e che fosse possibile smontarlo solo a partire dall'analisi del fascismo italiano. Avvenne invece che nel dopoguerra non solo continuò a sussistere, ma divenne un dogma; e si ingigantì al punto da condizionare non soltanto i giudizi politici, ma i morali, i letterari, gli storici, anche quelli riguardanti la storia più lontana; e quelli filosofici, dove i criteri del "progressivo" e del "reazionario" hanno sostituito quelli del "vero" e del "falso". Per giungere infine alla teologia, perché quanta parte della "nuova teologia" resta inspiegabile senza questo riferimento? Che agisce come presupposto anche se, per quell'acrisia storica o quell'accortezza che sono tipiche di certi teologi (dei nuovi, senza alcun dubbio possibile), figura poi come conclusione[9].

Il mio stesso problema fu incontrato, verso la fine degli anni '50, dal giovane storico De Felice, come egli riconobbe[10]. Se ho parlato in prima persona, ho obbedito quindi a una costrizione; il mio discorso mancherebbe di chiarezza se non apparisse che discutendo le sue tesi discuto pure me stesso. Quando lessi infatti il primo volume della sua biografia *Mussolini il rivoluzionario*, ebbi l'im-

[9] Ho cercato di dimostrarlo nel mio saggio *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, in «Archivio di Filosofia», 1974, prendendo come documento esemplare il pensiero teologico-filosofico di J.B. Metz.

[10] Cfr. l'introduzione al primo volume della sua biografia di Mussolini, *Mussolini il rivoluzionario*, Einaudi, Torino 1965, p. 25. Risulta che la lettura di alcune pagine del mio libro, *Il problema dell'ateismo*, 1964, rappresentò per lui l'ultima conferma della necessità di accingersi alla sua ricerca.

pressione che la sua opera fosse la prova, condotta sul piano storico, e documentario, dell'ipotesi che avevo formulato in termini di fenomenologia filosofica. Mi sbagliavo? Vorrei porre ora la questione se le due ricerche, condotte in maniera del tutto autonoma, non possano però avvantaggiarsi l'una e l'altra dal loro raffronto.

4

Le tesi di De Felice possono venir riassunte nel modo seguente:

1. Rifiuto radicale della diffusa idea di una "comune natura fascista" dei movimenti insieme anticomunisti e antidemocratici che ebbero successo in Europa tra le due guerre; di un'essenza comune che si specificherebbe diversamente a seconda delle tradizioni storiche dei vari Paesi e della loro situazione socioeconomica.

Importa misurare la portata di questo rifiuto e il suo significato etico-politico. Riguarda l'idea che sottende così le interpretazioni che possono venir dette "classiche" (la liberale, la radicale, la comunista) come quelle elaborate dalle scienze psicologiche e sociali (o, forse, il processo di decadenza dalle interpretazioni storiche alle sociopsicologiche consegue appunto a questa idea; il "forse" non esprime qui un'incertezza, ma l'impossibilità di darne, in questa occasione, una dimostrazione adeguata); e che vizia altresì l'opera con cui comincia la storiografia veramente seria sul fascismo, quella dianzi ricordata del Nolte, peraltro stimolantissima in ogni analisi particolare; così da portare il suo autore a ravvisare nell'«Action française», nel fascismo italiano e nel nazismo gradi di sviluppo di una stessa essenza, e vedere coerentemente l'inizio della sua espressione storica nell'affare Dreyfus[11]. Ha fatto eccezione, sinora, soltanto l'interpretazione per cui fascismo, nazismo e comu-

[11] *Der Faschismus...*, pp. 90 e seguenti.

nismo sarebbero manifestazioni del totalitarismo, ma anche da essa De Felice dissente, per ragione del comun denominatore che pone tra i tre fenomeni (p. 108). Parla però di un "minimo comun denominatore" tra i movimenti antidemocratici anticomunisti dell'Europa del ventennio, tesi su cui torneremo.

Passiamo al significato etico-politico. La tesi dell'"essenza comune" fa uscire il fascismo dalla storia. Lo tramuta in una sorta di "categoria eterna", nel "male radicale", nel "demoniaco che è in noi"; in una "secolarizzazione di Satana", nel senso letterale, e se i nuovi teologi amano poco che si parli del Satana tradizionale è perché pensano che il pensiero critico e storico lo abbia "secolarizzato"; anche se evitano di porsi la domanda se questo pensiero critico e storico altro non sia che la recezione passiva di un'immagine elaborata durante la guerra totale. Ma, proseguiamo: se il fascismo è questo "demoniaco che è in noi" ne segue che non potrà mai essere completamente vinto e che è perennemente in agguato. In obbedienza a ciò tanti parlano di un suo pericolo tuttora sussistente, anzi incombente; non c'è quindi da stupirsi che in Italia si eserciti una sorta di censura (quanto più reale ed efficiente di quella ufficiale!), che limita di fatto la libertà di espressione intellettuale[12], e che del resto sarebbe giustificabile (o anzi auspicabile venisse esercitata in maggior misura) se il fascismo dovesse veramente essere considerato come "l'unico peccato" o la sorgente di tutti gli altri[13]. Questa definizione a priori del fascismo condiziona poi la posizione del pro-

[12] Nicola Abbagnano ha parlato di recente della "censura del conformismo" – curiosamente, ma non tanto se si pensa alle ragioni che accenno, presentata come segno di moralità – per cui « la via più facile per evitare urti, conflitti, svantaggi di ogni genere è quella d'adeguarsi al conformismo prevalente, tacendo o sottacendo, rinunciando all'autonomia del giudizio e all'onestà dell'informazione e della critica ».

[13] I ricorrenti discorsi sulla "repressività", causa della loro "aggressività", hanno origine in questa veduta e possono essere recepiti, nonostante l'evidente contraddizione con l'esperienza, soltanto per una surrettizia accettazione di questa veduta, che oggi ha permeato il "nuovo senso comune".

blema storico: che diventa quello di spiegare perché questo demoniaco avrebbe trovato – occasione unica nella storia – il modo di esprimersi appieno in una determinata epoca e in una determinata zona. Perché questa zona è stata l'Europa del periodo tra le due guerre, quell'Europa in cui tradizionalmente si vedeva il punto d'arrivo del processo della civiltà, ne segue che "l'epoca del fascismo" dovrebbe venir considerata come l'ultimo atto e la catastrofe della storia europea. L'intera storia passata sarebbe confluita nel periodo fascista come in una nuova Babilonia; e poiché del puro male non si dà storia e non si tratta di "comprenderlo" ma di "estirparlo", si è generata nei giovani la convinzione di un "vuoto della storia", di un fallimento dopo il quale sarebbe da iniziare un'era affatto nuova. Per i Paesi occidentali che hanno partecipato alla guerra si può dire che questo sia diventato il presupposto dell'educazione di oggi. Da ciò quello sradicamento della gioventù di cui la contestazione e le successive forme di giudizio e di costume sono state il segno. Quella disposizione di spirito che altrove ho chiamato "millenarismo negativistico"; e che procede di negazione in negazione, in un'attitudine soltanto sconsacrante per accomodarsi poi con la realtà esistente, per quel che ne resta dopo la sconsacrazione; e la cui opera di dissoluzione non è fermata perché si esercita nell'interesse di potenze oggi dominanti che non si identificano necessariamente con i partiti[14]. Un nichilismo di natura particolare che si risolve nell'annullamento della reale opposizione all'ordine-disordine esistenti, per relazione al fatto, di cui già si è detto, che non è già l'insorgere di nuovi valori a portare alla crisi dei tradizionali,

[14] È ormai chiaro come la contestazione si sia orientata secondo la convergenza degli interessi di una nuova borghesia che, per le sue stesse origini, deve rompere con qualsiasi compromesso con la tradizione, e vuole sostituire i nuovi "centri-studi" alla vecchia Università di tradizione umanistica, e di un comunismo che vuole, in tale Università diventata "di massa", sostituire al "dopo Kant non è più possibile" del vecchio laicismo il "dopo Marx non è più possibile".

ma è l'eclisse di questi ad alimentare il mito del mondo nuovo. Al contrario dell'adeguamento del fatto al valore, o della rivolta contro il fatto in nome del valore, abbiamo oggi il processo opposto, l'adeguamento del valore al fatto. Quest'attitudine di resa al fatto, privato di ogni consacrazione teologica o metafisica, viene chiamato "demitizzazione", né è possibile dare altro significato a tale termine ormai così diffuso. Resta che la demitizzazione in ogni campo, dalla teologia al costume, è il risultato di questa veduta della storia contemporanea.

L'opera di De Felice si inserisce, dunque, per questo riguardo, che è il primo e l'essenziale, in un processo di demitizzazione, per così dire, a rovescio, attraverso la critica di quel concetto e di quella veduta storica che sono le condizioni della demitizzazione e dissacrazione consuete. È perciò un'opera "controcorrente"; c'è da stupirsi, dato questo, se il suo autore sia stato spesso, soprattutto nelle violente polemiche che l'*Intervista* ha suscitato, accusato di "profascismo", se non di "fascismo", o almeno di aver scritto libri che non portano il sigillo progressivo dell'antifascismo? Resta però da dimostrare che "controcorrente" e "fascismo" siano concetti prossimi e penso che il farlo sia compito assai arduo.

2. Il rifiuto che si è detto è correlativo all'affermazione dell'irreducibile *differenza qualitativa* che intercorre tra i regimi conservatori e reazionari, e il fascismo e il nazismo. La natura particolare del fascismo italiano sta per De Felice nell'essere un movimento rivoluzionario che si pone il compito di « trasformare la società e l'individuo in una direzione che non era mai stata sperimentata né realizzata », laddove « i regimi conservatori hanno un modello che appartiene al passato, e che va ricuperato, un modello che essi ritengono valido e che solo un evento rivoluzionario ha interrotto » (p. 41). Da ciò anche il carattere di "regime di massa" del fascismo; che tende alla mobilitazione e alla partecipazione delle masse, non alla loro demobilita-

zione come i regimi conservatori[15]. Quanto al nazismo, esso è un fenomeno di massa, ma, all'inverso del fascismo, tende a una restaurazione del passato; a liberare l'uomo ariano dalle sovrastrutture che si sono accumulate nei secoli dell'età moderna. Quel che lo differenzia completamente dai movimenti conservatori o reazionari nel senso consueto è che mentre questi si appellano a una "civiltà cristiana", per tradizionale o convenzionale che sia il loro modo di intenderla, il nazismo invece rompe completamente col cristianesimo. Se vogliamo servirci del termine "totalitarismo" per esprimere la diversità irreducibile tra posizioni tradizionalistico-conservatrici, fascismo e nazismo, diremo che le prime sono autoritarie ma non totalitarie, che il fascismo tende a un totalitarismo di *sinistra* e il nazismo realizza un totalitarismo di *destra*.

3. Ma che cosa può significare l'aggettivo "rivoluzionario" riferito al fascismo? Per De Felice è essenziale la distinzione tra fascismo-movimento e fascismo-regime: «il movimento è l'idea della realtà; il partito, il regime è la realizzazione di questa realtà, con tutte le difficoltà obiettive che ciò comporta» (p. 37). La personalità di Mussolini è il momento unitario, il momento di sintesi tra movimento e regime. Il regime nasce dal compromesso, mediatori soprattutto i nazionalisti, con la classe dirigente italiana tradizionale, con i rappresentanti della vecchia Italia. Costoro, dopo la marcia su Roma, cercarono di rivitalizzarsi, provandosi a costituzionalizzare e ad assorbire il fascismo nel sistema; successivamente «cercarono almeno di salvare le strutture essenziali di questo sistema, puntando a fagocitare in esso Mussolini e una parte del fascismo movimento – la parte più larga possibile – in cambio della

[15] S'inserisce qui il rapporto con l'opera di G.L. Mosse per l'ediz. italiana del cui libro, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania*, Il Mulino, Bologna 1975, De Felice ha scritto un'importante introduzione; e cfr. *Intervista*, pp. 23 ss., 41 ss., 64 e seguenti. È chiaro come egli interpreti oggi il suo lavoro storiografico come parallelo per l'Italia a quello che il Mosse sta compiendo per la Germania.

rinuncia alla gestione immediatamente politica del potere» (p. 39).

Il fascismo-movimento sarebbe stato fenomeno rivoluzionario come espressione di ceti medi *emergenti* che cercano di acquistare potere politico. Bisogna perciò rinunciare alla caratterizzazione che vi ravvisa una ribellione di ceti medi davanti alla minaccia di un destino di declassamento e di proletarizzazione; se mai questi ceti medi minacciati operano per la restaurazione del sistema attraverso il fascismo; aderiscono al processo che porta al fascismo-regime.

4. Il "fascismo storico" è definitivamente morto col 1945. Parlare oggi di un "pericolo fascista", a rigore di termine, non ha senso. Il che non toglie che esista oggi un "radicalismo di destra" che non ha nulla a che fare col "fascismo storico", ma si imparenta invece col nazismo, così che al suo riguardo converrebbe piuttosto il termine di "neonazismo" (p. 103). Caratteriologicamente si potrebbe parlare di un ottimismo vitalistico del fascismo, di un ottimismo tragico del nazismo (in ragione del suo carattere antiprogressista), di un pessimismo tragico del neonazismo.

5

Si vede da questo riassunto come il punto veramente essenziale del discorso di De Felice riguardi il carattere rivoluzionario del fascismo; la nuova veduta della storia contemporanea è infatti il contraccolpo di questa tesi. Penso che sia fondamentalmente vera, ma che le motivazioni che De Felice adduce non siano complete.

A chi pensare quando si parla di ceti emergenti? Dobbiamo riconoscere che la risposta è difficile, De Felice scrive che «fu la prima guerra mondiale che mobilitò tutta una parte della società italiana, restata sino allora in disparte» (p. 31) e identifica questa parte con «settori della piccola borghesia». Ma, a guardar bene, il termine di emer-

genza può venir riferito a gruppi del tutto diversi. A coloro che avevano visto nella guerra un atto rivoluzionario e volevano che la rivoluzione iniziata con la guerra continuasse. Agli ufficiali di complemento che nella guerra si erano abituati al comando, e che si trovavano minacciati dalla disoccupazione, o dal ritorno alla vita grigia. A coloro che avevano beneficiato del grande passaggio di proprietà di cui la guerra era stata l'occasione: e che potevano essere mezzadri, piccoli affittuari giunti alla proprietà della terra, o industriali, o infine speculatori. O infine, ceti tecnici, che si erano formati nel processo di industrializzazione.

Cominciamo con l'escludere il terzo gruppo; che aderì al fascismo non certo per spirito rivoluzionario; i contadini arricchiti si unirono agli agrari e si sa quanto sul ruolo giuocato dagli agrari abbia insistito l'interpretazione reazionaria. Chi, lecitamente o meno, aveva tratto profitto dalla guerra per quel che riguarda la situazione economica, si accordò con le grandi forze economiche, nell'intendere il fascismo come « una guardia bianca che, assolto il suo compito, doveva tornare a casa, non assumere il potere » (come De Felice stesso osserva, p. 49). Né penso si possa vedere nel fascismo qualcosa di simile a una "rivoluzione dei tecnici". Resta dunque una parte dell'interventismo rivoluzionario (non tutto, ma la parte maggiore), e quei famosi ufficiali di complemento, di cui così spesso si è discorso, e che certamente inquadravano il movimento fascista iniziale; e che per gran parte si muovevano nella scia dell'interventismo e volontarismo rivoluzionari[16]. E

[16] Sono stati spesso maltrattati dalla pubblicistica di sinistra. Per intendere tuttavia la loro umanità, mi piace riferire il seguente giudizio di Jules Monnerot: « Beaucoup d'officiers et sous officiers de la guerre se trouvent sans travail. Le temps qu'à la guerre ils ont "perdu" pour leurs études ou leur travail, d'autres ne l'ont pas perdu. Ces jeunes gens, déjà anciens combattents, formés, par leur passage dans l'armée, à l'ordre, à la discipline, à la hierarchie, à l'efficacité, se voient récompensés de leurs épreuves et de leurs exploits par l'absence de travail et de perspective, le mépris des nouveaux riches, le désordre, les manières anarchiques du socialisme, le sentiment qu'il n'y a pas de place pour eux dans cette patrie pour laquelle ils ont exposé leur vie » (*Sociologie de la Révolution*, Fayard, Parigi 1969, p. 502). Il loro stato d'animo era

poi, l'opposizione tra gli emergenti e i declassati è del tutto relativa. In ogni rivoluzione il soggetto attivo è una serie di gruppi sociali che si trovano minacciati da declassamento[17]. La distinzione sta soltanto nella data a cui rimonta l'emergenza successivamente minacciata. Rispetto al fascismo si può pensare a nuovi ceti emersi durante la guerra e proiettati non verso la conservazione, ma verso il futuro per la spinta rivoluzionaria dell'interventismo, e di vecchi ceti già emersi prima della guerra, e al momento depressi. Si può certamente dire che Mussolini riuscì a unificarli, a ottenere il consenso anche dei secondi, mentre il D'Annunzio dell'avventura fiumana puntava soltanto sui nuovi; così da poter operare la marcia su Roma col consenso, sia pur tacito, di Giolitti, che D'Annunzio invece non avrebbe mai ottenuto. Qui realmente si può vedere il germe della contraddizione tra movimento e regime, se pur non la ragione ultima, come si chiarirà più oltre. Perché i nuovi sono animati da una mentalità che può essere detta rivoluzionaria, e i secondi pensano a un ritorno al vecchio ordine.

In qualsiasi rivoluzione noi possiamo distinguere un elemento materiale – la presenza di gruppi sociali "emergenti" che non trovano posto nel vecchio ordine o, più in generale, uno stato di disagio che investe non singoli individui, ma intere categorie, se non addirittura, direttamente o meno, la maggioranza della nazione – e un elemento formale – quello di una filosofia progressiva realmente suscettibile di essere pensata come *vera*, e capace di proporre una politica che si accordi con il risollevamento della causa nazionale. Quando l'uno o l'altro di questi elementi facciano difetto, non c'è rivoluzione; oltre a tutto, perché manca quel carattere di universalità che alla fede rivoluzionaria è necessario[18]. Ossia, esemplificando: perché la rivoluzione

genericamente rivoluzionario, in quanto non potevano trovar posto nell'ordine vecchio, e desideravano un "ordine nuovo".

[17] Cfr. a questo riguardo le notevoli osservazioni di LUCIANO PELLICANI, *Dinamica delle rivoluzioni*, Sugar, Milano, pp. 199 e seguenti.

[18] Per l'aspirazione fascista all'universalità, conseguente al suo momento rivoluzionario, cfr. A.M. LEDEEN, *L'internazionale fascista*, La-

comunista potesse aver luogo, occorreva che Lenin avesse incontrato il pensiero di Marx; però senza la prima guerra mondiale e senza la situazione di disagio che aveva provocato in Russia, il marxismo rivoluzionario sarebbe al presente semplice oggetto di curiosità storica, confinato al museo delle utopie. Il capo rivoluzionario ha quindi una funzione demiurgica tra la filosofia rivoluzionaria e una determinata situazione od occasione storica. I due elementi sono ugualmente indispensabili, e il nazismo ne è la riprova: quando la filosofia rivoluzionaria manca, o meglio non concorda con il risollevamento della causa nazionale – la filosofia rivoluzionaria tedesca, il marxismo, essendo apparsa diventar alleata della controespansione della Russia verso l'Europa – l'elemento unitario per la mobilitazione e la nazionalizzazione delle masse, diventa il mito, rivolto al passato; nel caso del nazismo, quello dell'uomo ariano, da liberare e da restaurare[19].

Certamente, De Felice in linea di principio non nega questo. L'ammetterlo lo porta anzi a collegare il fascismo con la tradizione del radicalismo europeo di sinistra, con-

terza, Bari 1974. Credo si possa dire che il momento rivoluzionario entri veramente e definitivamente in crisi con la guerra d'Etiopia; quando perde il momento universalistico, contraddittorio con un'impresa coloniale, almeno del tipo classico. In una posizione rivoluzionaria, l'imperialismo non può mai dichiararsi esplicitamente come tale.

[19] Non sono esaurite, a mio giudizio, le profonde suggestioni contenute nell'opera di uno dei più profondi conoscitori del marxismo, il padre GASTON FESSARD, S.J., *De l'actualité historique*, Desclée, Parigi 1960, t. I, pp. 130 ss., sulla comune origine del comunismo e del nazismo, vista nella dialettica hegeliana del padrone e dello schiavo, compresa unilateralmente secondo il comunismo dal punto di vista dello schiavo, secondo il nazismo dal punto di vista del padrone. Certamente colpiscono i caratteri di perfetta simmetria, nell'opposizione: alla laicizzata *escatologia* marxista che pone la società perfetta alla fine del tempo corrisponde il *mito* nazista che lo pone prima della storia. Credo che da questo punto di vista si potrebbero ricomprendere comunismo e nazismo come i due momenti opposti in cui la filosofia classica tedesca deve spezzarsi nel suo attingere la realtà. Partendo da questo sarebbe possibile ripensare, in una chiave del tutto diversa da quella proposta dal suo autore, il noto libro del LUKÁCS su *La distruzione della ragione*. Riguardo all'opposizione tra *escatologia* e *mito*, il mio pensiero concorda perfettamente con quello che ADRIANO TILGHER espresse nel suo saggio *Filosofia e Utopia* (raccolto nel volume postumo *Tempo nostro*, a cura di L. Salvatorelli, Roma 1946, pp. 8-13).

tinuazione di quella "democrazia totalitaria" nata durante il periodo del Terrore della Rivoluzione francese, che fu illustrata dal Talmon nei noti libri sulle origini della democrazia totalitaria e sul messianismo politico (pp. 105-106). Si tratta tuttavia di una connessione troppo lontana. È vero che in senso proprio non si può parlare di pensiero rivoluzionario, come inteso alla creazione di un uomo nuovo prima delle tendenze estreme della Rivoluzione francese. Se il fascismo è da intendere come fenomeno rivoluzionario, un qualche rapporto, pur subconscio, con la tradizione che cominciò allora, deve avercelo; resta però il fatto che mai si presentò come continuazione degli ideali della Rivoluzione francese o del giacobinismo, o che anzi la sua avversione contro di essi fu costante. Dei molti gruppi di diversissima intonazione che intesero presentarsi come teorizzatori del fascismo, non ne conosco alcuno che si sia richiamato al giacobinismo, o che appunto, anzi, non gli si sia dichiarato esplicitamente avverso. Penso invece che la tesi del carattere rivoluzionario possa essere sostenuta, se si cerca l'elemento formale nella filosofia di quell'unico grande intellettuale che sentì il suo pensiero così inscindibile dal fascismo da voler morire con esso, Giovanni Gentile. Si resta un po' sorpresi che De Felice in questa intervista non lo ricordi mai, anzi che asserisca che « il fascismo non è riuscito a utilizzare sufficientemente gli strumenti che aveva in mano, anche perché ha mancato sul piano dei quadri di cultura e di formazione umanistica » (p. 64).

Non certo che De Felice ignori le ricerche che si sono fatte sui rapporti tra gli intellettuali e il fascismo, dato che, in buona parte, è stato lui stesso a promuoverle. Mi pare tuttavia che queste ricerche abbiano sinora sofferto di un vizio originario. Si è partiti dall'idea di un fascismo uscito dalla testa di Mussolini, dalla sua sensibilità ai movimenti di opinione, aiutato dall'esterno da queste o da quest'altre forze, visto come il minor male, eccetera; a esso molti intellettuali avrebbero aderito, ravvisandovi qualche punto

di coincidenza col loro pensiero, o sperando si indirizzasse, o agendo perché si indirizzasse, secondo quella che era la loro veduta. Si è dimenticato che il mito di Mussolini come personalità cosmico-storica fu creato pezzo per pezzo dagli intellettuali della nuova cultura italiana[20]; dall'epoca in cui Machiavelli aveva incontrato una nuova fortuna, conseguente all'interesse per il marxismo degli anni Novanta[21]. Non fu lui a creare il suo mito: *ci credette*. Soprattutto si è dimenticato di portare sufficiente attenzione al caso Gentile *visto nella sua singolarità*. I rari saggi rigorosi che sono apparsi al riguardo sono caduti nell'indifferenza. Si scelsero due vie, entrambe errate, quella di dimostrare che la filosofia di Gentile non aveva in realtà nulla a che fare col fascismo, e che il filosofo doveva essere assegnato alla categoria degli "illusi onesti e generosi"; oppure quella di coinvolgere la sua stessa filosofia nella condanna del fascismo, giudicandola espressione della "provincialità" italiana.

Ora, le cose non stanno così. Abbiamo detto del carattere determinante, per la rivoluzione comunista, dell'in-

[20] L'unico intellettuale di qualche livello che sia stato *sempre* irreducibilmente avverso a Mussolini, fu, a mia conoscenza, Claudio Treves, che apparteneva alla vecchia cultura. Tutti coloro che partecipavano alla cultura ebbero almeno un momento di illusione; compreso Salvemini, nel 1914 (cfr. *Mussolini il rivoluzionario* cit., pp. 185 e 265).

[21] Che la scoperta di Machiavelli avvenga in Croce attraverso la mediazione del marxismo è tra le cose che direi "troppo note", al punto che si dimenticano la forma e le circostanze in cui si produsse. In quella memoria *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, letta all'Accademia Pontaniana il 21 novembre 1897, in cui la enuncia, non mi pare sia tanto da sottolineare, almeno oggi, la chiusa in cui è contenuta la celebre definizione di Marx "Machiavelli del proletariato", quanto la nota a piè di pagina in cui si richiama, per l'interpretazione di Machiavelli, a De Sanctis contro il moralismo del Villari (in *Materialismo storico ed economia marxistica*, pp. 103-104 della ed. 6, 1941, che ho fra mano). Con questa critica del "moralismo", cioè dell'elemento cattolico che il positivismo intendeva conservare nella sua morale autonoma, si può dire abbia inizio la cultura italiana del nostro secolo, con conseguenze e sbocchi che Croce certo non prevedeva: ossia, se Marx riconduce Croce a Machiavelli, Machiavelli a sua volta riporta alla riscoperta di tutte le forme di critica del moralismo che si sono avute nella storia moderna, e la sua azione non si è ancora esaurita. Mussolini situa se stesso in questa riscoperta con il *Preludio al Machiavelli* dell'aprile 1924, estremamente importante sotto questo riguardo.

contro di Lenin col pensiero marxista. Qualcosa di simile, anche se le modalità non sono e non possono essere le stesse – non foss'altro perché il tentativo rivoluzionario fascista è altra cosa dalla rivoluzione comunista – deve essere detto nei riguardi dell'incontro di Mussolini e di Gentile. In questo senso è vero quel che recentemente ha detto Ugo Spirito, che Gentile è stato il creatore del fascismo, e quel che ha scritto lo storico americano A.J. Gregor, che Gentile sta a Mussolini come Marx sta a Lenin[22]. Con un'aggiunta, però, di estrema importanza: che tale vincolo conseguiva all'*interpretazione che Gentile dava alla sua filosofia e alla politica che doveva procederne.* Ora, sta il fatto che l'attualismo gentiliano è suscettibile, per quel che attiene al rapporto, in esso decisivo, tra filosofia e politica, di due interpretazioni affatto diverse, entrambe rivoluzionarie, ma sotto il modello o di quella che Gramsci chiamava rivoluzione-restaurazione[23] e Gentile invece Risorgimento o della rivoluzione totale. A questa seconda possibilità Gentile non pensò mai. Nel 1960 scrissi, e credo di essere stato il primo a dirlo[24], che l'atto di nascita del fa-

[22] A.J. Gregor, *L'ideologia del fascismo*, trad. it., ediz. del Borghese, 1974, p. 22 e *passim* (il rapporto con la filosofia di Gentile è il tema essenziale di tutto il libro).

[23] L'insistenza di Gramsci nella definizione e nella critica di questa figura politica, nei cui assertori accomuna Croce, Gioberti, Proudhon, eccetera, è notissima, e le citazioni sarebbero a non finire. Mi limito a richiamare come particolarmente significativa la p. 185 de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce.* Quel che invece, a mia conoscenza, non è stato mai osservato, è la corrispondenza perfetta tra il significato che hanno in Gramsci l'idea rivoluzione-restaurazione e in Gentile l'idea di Risorgimento, anche se naturalmente opposto è il giudizio valutativo. Per questo punto del pensiero di Gentile, importantissimo come mediazione tra la sua filosofia e la sua politica, cfr. il mio scritto *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1969: vi è sostenuto che nel pensiero di Gentile l'idea di Risorgimento ha la stessa funzione che in Marx l'idea di rivoluzione; e che come alla formazione della filosofia classica tedesca è essenziale il pensamento della Rivoluzione francese, così a quella della filosofia di Gentile è intrinseco il pensamento del Risorgimento, come designante un'essenza diversa da quella di rivoluzione. Si veda anche, qui, il c. II.

[24] Nel saggio *Idee per l'interpretazione del fascismo*, pubblicato dapprima in una rivista di ristretta circolazione (« L'Ordine Civile », 15 aprile 1960), e successivamente inserito da Costanzo Casucci nella sua antologia

scismo è nel 1899, anno della pubblicazione de *La filosofia di Marx* dell'allora giovanissimo Gentile; opera in cui è contenuto il primo commento che sia stato scritto delle celeberrime *Tesi su Feuerbach*. Che cosa intendevo dire? In primo luogo che quest'opera di Gentile è il punto terminale di quella controversia sul marxismo teorico che si svolse in Italia tra il 1895 e il 1900 e di cui sono ben noti i protagonisti principali, Antonio Labriola, Benedetto Croce, Giorgio Sorel e appunto Giovanni Gentile; e che è, nel più rigoroso dei sensi, il prologo di quella cultura che ha prevalso in Italia nel nostro secolo, o che continua a prevalere, se si pensa a Gramsci; l'egemonia culturale del P.C.I. di cui pure De Felice parla (p. 110) non sarebbe spiegabile senza il collegamento che si stabilisce attraverso Gramsci con la cultura che dominava già prima del fascismo e che continuò a dominare nel periodo del suo successo. In secondo luogo, che la sua importanza è eccezionale, perché con essa prende inizio una nuova figura della critica marxista, quella dell'*inveramento*: all'ortodossia – in cui, se pure con un accento particolare, rientrava lo stesso Labriola – e al revisionismo, che intendeva distinguere una parte sana – sociologica, storica o economica – del marxismo e salvarla connettendola con un'altra filosofia, si aggiungeva così un'altra posizione che portava l'attenzione sulla filosofia del giovane Marx per inverarla in una forma superiore, *attraverso il passaggio dalla versione oggettivistica alla soggettivistica della filosofia della prassi*. Ora, questo libro di Gentile è complementare all'altro, apparso l'anno prima, su *Rosmini e Gioberti*, studio sulla filosofia italiana del Risorgimento; o, per dir meglio, i due libri possono essere considerati come parti di una stessa opera. Entrambi hanno un risvolto politico; in quella su Marx,

di scritti critici su *Il Fascismo*, Il Mulino, Bologna 1961; qui riprodotto in *Appendice* (v. oltre, pp. 339 ss.). Il Nolte, con cortesia e larghezza di orizzonte veramente ammirevoli se si pensa che la mia tesi si oppone diametralmente alla sua sull'inizio del fascismo nell'affare Dreyfus, pur nell'ambito dell'interpretazione transpolitica, appena ne venne a conoscenza volle personalmente tradurlo e inserirlo nella sua antologia *Theorien über den Faschismus*, Kirpenheuer und Witsch, Colonia e Berlino 1967.

Gentile svolge una critica durissima dell'idea giacobina di rivoluzione; in quella su *Rosmini e Gioberti* elabora il concetto filosofico-politico di Risorgimento, come modello di una rivoluzione che è insieme restaurazione dei valori della tradizione, affermata in una forma nuova e più alta. In ragione di ciò Gentile sentì se stesso come l'ultimo dei riformatori religioso-politici italiani, insieme avversi al protestantesimo ed eretici nei riguardi del cattolicesimo, in una linea che va da Bruno a Gioberti; e, di fatto, non c'è formula migliore per definire la sua opera complessiva in cui il filosofo, l'educatore e il politico fanno tutt'uno[25].

Ma perché parlavo della gentiliana *La filosofia di Marx* come data di nascita del fascismo? Perché mi sembrava che il fascismo non potesse venir definito altrimenti che come forma rivoluzionaria che ha accettato i risultati di quella controversia degli ultimi anni dell'Ottocento, quanto a dire la critica idealistica del marxismo[26]; continuo a pensarlo. Se Mussolini non può venir considerato un politico-filosofo, nel senso che questo termine può ricevere quando venga attribuito a Lenin, bisogna riconoscergli però antenne acutissime alle atmosfere culturali. I suoi maestri originari, come pensatori eversivi, sono Marx, Nietzsche, e Stirner. (L'influenza di Sorel è stata assolutamente esagerata, perché il moralismo della linea Proudhon-Sorel gli è affatto estraneo, quello di Le Bon, su cui oggi si insiste, riguarda la tecnica del rapporto con le masse.) Sull'influenza correlata di Marx e di Nietzsche, nel ricorso a Nietzsche per rivitalizzare lo spirito rivoluzionario del marxismo, si è già scritto, e acutamente[27]. Ma forse non si è sufficientemente

[25] Per la complementarità tra *Rosmini e Gioberti* e *La filosofia di Marx*, cfr. il mio studio *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo* in « Giorn. crit. della filos. ital. », 1964; per l'unità in Gentile tra il filosofo e il riformatore religioso e politico, l'altro mio saggio *Gentile e la poligonia giobertiana*, ivi, 1969.

[26] Ho insistito particolarmente su questo punto nel mio scritto *Appunti per una definizione storica del fascismo*, ora nel vol. *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

[27] Cfr. Nolte, *Der Faschismus*... cit., pp. 200 ss.; nonché, dello stesso autore, *Marx und Nietzsche im Sozialismus des jungen Mussolini*, in « Historische Zeitschrift », 1960.

messo in luce come, se questa simbiosi, concettualmente impossibile da sistemare, corrispondeva a un atteggiamento abbastanza diffuso nei primi anni del secolo, non fu tuttavia da nessuno *vissuta* (viverla si poteva, non pensarla, e perciò nessuno può seriamente pensare a scrivere una "filosofia di Mussolini" al modo che si scrive di una "filosofia di Lenin") al grado in cui egli la visse; come in ciò si debba vedere il tratto peculiare della sua personalità; come tale miscela dovesse concludere a una totale irrazionalizzazione del marxismo; infine come su questa via Mussolini dovesse incontrare Stirner[28]. Apparentemente sembra

[28] In un libro di un marxista indipendente, che ha avuto scarsa circolazione ma che deve essere considerato tra i più intelligenti apparsi nell'ultimo quindicennio (HANS G. HELMS, *Die Ideologie der anonimen Gesellschaft*, Du Mont, Colonia 1966), è sostenuta la tesi che la storia del fascismo è la storia dello stirnerismo. Al contrario dei consueti tentativi di offrire una versione del marxismo più linguisticamente aggiornata, così da accordarla con le mode esistenti, lo Helms si domanda che cosa Marx ed Engels avrebbero pensato di una realtà che oggettivamente è nuova e ne cerca la risposta nello svolgimento della critica antiStirner de *L'ideologia tedesca*. Il pensiero di Stirner appariva in quel tempo privo di potenzialità politica. In realtà, l'*Unico* è per lo Helms la prima formulazione conseguente dell'ideologia del ceto medio, destinata a trovare espressione politica quando lo sviluppo dei rapporti di produzione, di amministrazione e di distribuzione avrebbero dato a questo ceto la forza di affermarsi: « Dedicare oggi a Stirner un libro che – come a suo tempo *L'ideologia tedesca* – sia più vasto del suo *Unico* è necessario, poiché egli è stato il primo che abbia avvicinato al ceto medio *(Mittelstand)* un'ideologia utilizzabile in modo ubiquitario, invece della coscienza di classe. Essa ha attualmente le migliori possibilità di essere "sviluppata" e "vissuta" ciecamente. Per questo si deve richiamare energicamente l'attenzione sul suo inventore, anche perché quando questa ideologia è messa in pratica, il ricordo della sua origine è spiacevole e viene rimosso. Era il caso di Mussolini, e in modo ancor più rigoroso il caso di Hitler. In Stirner la liberazione del potere del ceto medio dalla debolezza sociale è evidente. Rendersi conto di questo rapporto deve essere oggi per il ceto medio molto scomodo. [...] Mai il ceto medio è stato così potente come oggi, mai così gravido di ribellione, mai così lontano dalla coscienza di classe (i suoi intellettuali si considerano o come lavoratori dello spirito o come membri della classe dominante; se li si definisce appartenenti al ceto medio essi si sentono offesi). Mai è stato tecnicamente così facile e tanto anonimo manipolare il potere latente » (p. 236). Ciò che caratterizza insomma la pseudorivoluzione dei ceti medi è l'*Unicismo*, come egoismo radicale; perciò non si può interpretarla attraverso lo studio delle sue ideologie, che sono sempre maschere.

Data la potenza presente del ceto medio, si tratterebbe dunque di un fenomeno assai più vasto di quel che normalmente viene detto fascismo, e a quel che pare invincibile; così che sembra che lo Helms dia una

che tra Marx e Stirner da un lato e Gentile dall'altro, e le tradizioni di pensiero che in essi confluiscono vi sia un abisso; e, tuttavia, si mostrerà come in Stirner concluda il momento "tedesco", per dir così, del pensiero di Mussolini, e come in questo incontro si deve ravvisare la condizione negativa di quello con Gentile.

Siamo qui a un punto di estrema importanza, l'interpretazione di quell'"individualismo" di Mussolini, che è certo uno dei caratteri più salienti e immediatamente percepibili della sua personalità. Di norma, lo si è inteso in senso psicologico e giudicato moralisticamente: come se Mussolini fosse dominato da un egocentrismo che gli impediva le "convinzioni profonde", e si esprimeva nell'"opportunismo personale" volto alla ricerca della "grande occasione", nell'avventurismo di chi era animato soltanto dalla ricerca della conquista e dell'esercizio del potere; au-

versione pessimistica del marxismo, oggi ridotto a "constatare" il successo della pseudorivoluzione stirneriana. A questo stirnerismo deve essere ascritto, per esempio, l'uomo della società dei consumi: « Chi consuma si sente come "il centro del mondo interiore ed esteriore", alla guisa in cui Stirner ha caratterizzato l'Unico » (p. 493). Pressoché tutte le manifestazioni culturali del secondo dopoguerra devono essere viste nella prospettiva del neostirnerismo, anche quelle che apparentemente fanno professione del più acceso antifascismo; così, ad esempio, il pensiero di Sartre, o gli atteggiamenti dei *beatniks* e dei successivi movimenti contestativi, confondenti la *tabula rasa* permanente e la carriera privata nelle strutture esistenti, eccetera. Nei cosiddetti intellettuali di sinistra di tutti i Paesi si può osservare una reale difesa dell'ordine esistente, mascherata da una violentissima apparente opposizione al "potere" e alle forze dominanti: il "rifiuto" apparente è la forma effettiva del consenso.

Resta da domandarsi per quali regimi lo Helms usi il termine di fascismo, dato che a questo fenomeno è inessenziale, a suo giudizio, la forma esplicitamente dittatoriale, o monocratica, e può assumere anche quella democratica, come fa oggi. Il fatto è che egli vede in Mussolini, di cui commenta con molto acume le citazioni di Stirner, e nel suo passaggio dal socialismo al fascismo l'inizio del neostirnerismo. L'estensione del termine, anche se del tutto diversa da quella ordinaria, nuoce però a una comprensione precisa di quel che è stato il "fascismo storico".

È da notare come la sua tesi sia similissima a quella di De Felice per quel che riguarda il movimento di ceti medi "emergenti". Se ne separa invece completamente, in ciò che per De Felice il « problema dei ceti medi può avere anche altre soluzioni » (*Intervista*, p. 33). Sul punto dell'*Unicismo*, si potrebbe trovare invece rapporto con la mia tesi. Naturalmente il limite del libro dello Helms è l'assunzione dogmatica del materialismo storico: molti giudizi sono però pertinentissimi, e tali da poter venir assunti in una prospettiva diversa.

toritario e "duce" in conseguenza di tale individualismo ed egocentrismo. Chi conosca anche superficialmente l'amplissima letteratura che c'è su di lui, sa quante volte si sia imbattuto in frasi di questo tenore, che non sembrano stancare chi le ripete, data l'impressione che si tratta di chiavi infallibili. Non voglio affatto diminuire il peso che lo studioso deve dar loro poiché esse *compendiano gli ostacoli* che si oppongono al giudizio storico; lo studio del Mussolini ossesso del *tutto suo* dovrebbe infatti venir rinviato alla psicopatologia. Grande merito di De Felice è stato l'esser rifuggito da questa via, di averla anzi preclusa. Conducendo la critica sino in fondo non si può non incontrare quel che già Nolte ha scritto sull'influenza combinata di Marx e di Nietzsche. La necessità a cui le essenze filosofiche sono soggette si incontra anche nel pensiero rivoluzionario; non si può assoggettarsi all'influenza contraddittoria di Marx e di Nietzsche senza incontrare il pensiero di Stirner, prefigurazione di Nietzsche *entro* la sinistra hegeliana (se il Nolte non giunge a questa conclusione è perché il rinnovato interesse per Stirner è cosa degli ultimi anni). Parlando del suo "stirnerismo vissuto" non si trasforma, è chiaro, Mussolini in un filosofo, ma si dice che occorre astenersi da un'interpretazione meramente psicologica; egli *fu agito* da un particolare momento del pensiero rivoluzionario, quello in cui i temi marxisti e i temi nietzscheani si combinarono.

6

Nelle *Opera omnia* di Mussolini vi sono quattro citazioni del filosofo dell'anarchismo. Le prime tre[29] mostrano

[29] La prima si trova in una conferenza del 1910 su *L'attuale momento politico e i partiti politici in Italia* (in *Opera omnia*, Firenze 1952, vol. III, p. 286) ove, parlando degli anarchici, Mussolini distingue tra gli individualisti che « trovano il loro verbo nell'"unico" di Stirner e nel "superuomo" di Nietzsche e i comunisti organizzativi che accettano le dottrine di Kropotkin ». Mussolini tende ad attenuare la differenza tra socia-

come da lui Nietzsche e Stirner fossero sentiti come vicinissimi. Non sono da trascurare perché pongono un grosso problema di storia delle idee, a cui posso qui soltanto accennare. La vicinanza di Nietzsche a Stirner era già stata affermata alla fine del secolo scorso[30], ma non è tesi che, presa in termini assoluti, possa venir giudicata valida. Tuttavia contiene un momento di vero, che l'esperienza di Mussolini può far intendere. Ci si può realmente domandar se la miscela Marx-Stirner debba concludere, attraverso

listi e anarchici, mettendo in risalto i tratti connessi del programma e l'audacia e il disinteresse che può far grande l'influenza degli anarchici in tempo di sommovimento popolare. Il tono mostra chiaramente come, se pur si professa socialista, Mussolini sia tentato, per il carattere dell'audacia, dal tipo anarchico individualistico, e l'accostamento "individualistico" di Stirner e di Nietzsche suona allora significativo.

La seconda è una lettera del 3 novembre 1911 a Cesare Berti, scritta dal carcere: « Ho fatto in questi giorni delle escursioni sulle più alte Dolomiti del mondo [...]. E queste Dolomiti del pensiero si chiamano Stirner, Nietzsche, Goethe, Schiller, Montaigne, Cervantes ecc. » (*Opera omnia* cit., vol. IV, p. 285). Annota lo Helms: « Il gruppo dei personaggi citati, abbracciato in modo atemporale e anacronistico, potrebbe anche apparire curioso [...] ma esso – a parte Cervantes e Montaigne – non è né inconsueto né infondato nella letteratura stirneriana. Questi spiriti montani hanno in comune la loro *irradiazione*; [...] nel clima comune generato da essi, una specie di aura dell'irrazionale, lavorano gli agitatori » (p. 12).

La terza è un articolo sull'« Avanti! », del 16 agosto 1914: « Una costruzione meravigliosa ma assurda. Anche l'assurdo può essere meraviglioso. Noi pensiamo all'Unico di Stirner » (*Opera omnia* cit., vol. VI, p. 331). Frase che molto ha interessato lo Helms per il suo accenno preesistenzialistico all'assurdo, cioè al rapporto irrazionale, irriflesso e che perciò appare come assurdo, dell'individuo isolato con l'ambiente esistenziale; l'esistenzialismo è considerato dallo Helms, per i temi dell'"unicità" e dell'"assurdo", una tipica espressione ideale del ceto medio (pp. 493-500), e del resto il vedere in Stirner il capofila dell'esistenzialismo di sinistra è tesi abbastanza corrente.

[30] Soprattutto da E. v. Hartmann che aveva contro Nietzsche il dente avvelenato per i giudizi sprezzanti che questi aveva pronunciato al suo riguardo. Dal 1891 in poi ripeté a più riprese contro Nietzsche l'accusa di avere addirittura plagiato Stirner senza citarlo; cfr. soprattutto il saggio *Nietzsches neue Moral*, in *Ethische Studien*, Lipsia 1898. Ma a parte questo evidente eccesso, il problema dei nessi tra il pensiero stirneriano e il nietzscheano si trascinò per molti anni, sino al primo dopoguerra, con una continua ripetizione di asserzioni opposte. Così, per Fritz Mauthner, Stirner è « colui che prima di Nietzsche filosofò a colpi di martello » (*Der Atheismus und seine Geschichte in Abendland*, Stoccarda e Berlino 1923, vol. IV, p. 201); mentre Albert Schweitzer in vari passi della sua *Kulturphilosophie*, ed. 5, Monaco 1923, nega al parallelo qualsiasi valore. Sopravvenne poi, per la fama di Stirner, il lungo oblio; oggi nella letteratura recente il tema del rapporto è ripreso in forma più critica.

la reciproca neutralizzazione dei temi opposti del pensiero dei due autori, a una posizione simile alla stirneriana, in cui uno dei due aspetti del pensiero stirneriano, l'attivismo vitalistico, abbia il netto sopravvento sull'altro, il quietistico. Cioè se Mussolini sia stato in realtà stirneriano individualista, anche quando si presentava come socialista rivoluzionario, e pensava di esserlo; lo abbia realmente incontrato a partire dalla politica, col significato che questo incontro può avere per l'interpretazione dello stesso pensiero di Stirner, come irrazionalizzazione del marxismo.

Particolarmente interessante, in relazione al presente argomento, è la quarta e ultima citazione, del 12 dicembre 1919: « Lasciate sgombro il cammino alle forze elementari degli individui, perché altra realtà umana, all'infuori dell'individuo, non esiste! Perché Stirner non tornerebbe di attualità? »[31]. Cioè, l'abbandono del marxismo ha coinciso, per Mussolini, con il ritrovamento di Stirner. In tutto ciò, a ben guardare, c'è una logica perfetta. Avvenuta la rivoluzione russa, Mussolini si trova a dover scegliere. A una rivoluzione classista non può pensare perché la cultura idealistica dominante, con cui è entrato in rapporto se non altro attraverso il tramite de « La Voce », ha criticato il concetto di classe.

La spoliazione dello spirito rivoluzionario dal teologismo rovesciato e dall'utopismo avviene in piena conformità alla critica idealistica del marxismo; ma tale critica, e questo è il tratto singolare, lo riporta, almeno per un momento, a Stirner. Si direbbe che ripercorra a rovescio il cammino delle riviste fiorentine, da « La Voce » al ribellismo del primo « Leonardo ». Ciò potrebbe avere molta importanza nei riguardi del problema del "gentilianesimo" di Mussolini; sul modo in cui egli recepì l'alleanza del filosofo. Si può intanto osservare come vi fosse già stato un processo corrente che dal ribellismo del « Leonardo », ri-

[31] Nell'articolo *Vecchie usanze*, in « Il Popolo d'Italia », ora in *Opera omnia*, vol. XIV, p. 194.

spetto al quale il riferimento ideale a Stirner è probabilmente la connotazione più acconcia, aveva concluso, come ultimo esito de « La Voce », con la scoperta di Gentile. Mussolini ripete questo processo nel primo dopoguerra: la storia italiana di questo secolo offre l'esempio di un parallelismo filosofico-politico, sulla cui necessità non si è ancora indagato.

Naturalmente, l'influenza "dall'alto" della cultura idealistica non contraddice la sua sensibilità "dal basso" per l'emergenza dei ceti medi; del resto tra il successo, considerato qui indipendentemente da ogni giudizio sul suo valore o meno di verità, della cultura idealistica, e tale emergenza c'è certamente un rapporto. Mussolini, che aveva scelto dall'inizio il tipo del rivoluzionario come "trasformatore del mondo" e che da Marx e da Nietzsche aveva imparato il rifiuto di ogni moralismo, sapeva che non poteva realizzarsi come rivoluzionario senza l'accordo con la cultura, e nel tempo stesso si accorgeva come la realtà gli offrisse nei "combattenti" e nei "produttori" un nuovo materiale umano. Ma perché questo appassionato appello a Stirner, ancora a distanza di parecchi mesi dall'adunanza di Piazza S. Sepolcro e dalla fondazione dei fasci di combattimento? A mio giudizio bisogna tenerne conto come di un momento decisivo, e logicamente necessario, nello studio del suo passaggio dal socialismo al fascismo. In quel dicembre del '19, Mussolini si muove ancora nella dimensione della "rivoluzione totale", ma l'abbandono del concetto di classe lo riconduce al rivoluzionarismo unicista di Stirner. È un richiamo che agisce però su di lui soltanto come momentanea tentazione. Non può infatti non accorgersi del carattere irrealistico che ha dal punto di vista rivoluzionario la proposta di Stirner, così da verificare e far propria in certo modo la critica che al filosofo dell'anarchismo era stata mossa da Marx e da Engels ne *L'ideologia tedesca*, anche se non l'aveva letta[32].

[32] Così almeno credo, anche se la parte riguardante la critica a

Per ritrovare la politica realistica gli occorreva dunque abbandonare la dimensione della "rivoluzione totale". È a questo punto che deve venir situato l'incontro col filosofo-politico Gentile, ossia col riformatore religioso che aveva bisogno del demiurgo rivoluzionario perché quella proposta di riforma religiosa e politica con cui la sua filosofia si identificava, potesse raggiungere le masse popolari, e il Risorgimento, di cui si sentiva il filosofo, attingere il suo compimento[33]. Naturalmente non posso qui procedere che per accenni: occorrerebbe, per una trattazione adeguata, un esame comparato tra le posizioni di Mussolini e gli scritti politici di Gentile, nel periodo che va da Caporetto alla marcia su Roma.

Certamente non si può immaginare un Mussolini intento ad approfondire le opere filosofiche di Gentile. Non ho anzi l'impressione che egli nutrisse per il filosofo una vera simpatia: Gentile era tipicamente "risorgimentale" e Mussolini non si sentiva legato da un'affinità profonda con nessuno dei grandi uomini del Risorgimento; direi che, sentimentalmente, condividesse l'avversione che verso di essi avevano mostrato così Marx come Bakunin. Ciò non toglie che, anche dopo la Conciliazione, sul cui contrasto con i principi gentiliani non è il caso di insistere, e dopo la progressiva deformazione della riforma della scuola (ma si trattava di azioni necessarie, dal punto di vista della politica realistica) dovesse (credo si debba dir così, proprio nel senso di non poter fare altrimenti) ricorrere a lui nei momenti decisivi; affidandogli, ad esempio, la redazione della parte teorica della *Dottrina del fascismo*, o chiamandolo, dopo l'8 settembre, alla presidenza dell'Accademia d'Italia. Per usare una formula che esigerebbe di venire ulteriormente affinata, direi che recepiva dall'esterno un

Stirner fosse già stata pubblicata da EDUARD BERNSTEIN nei suoi *Dokumente des Sozialismus* (1903-1904).

[33] In questa chiave deve esser letto il suo scritto del 1927, estremamente importante e a torto considerato troppo spesso come occasionale, su *Origini e Dottrina del fascismo*, centrale per la connessione tra la filosofia e la politica gentiliana.

modello rivoluzionario, che gli veniva da una filosofia dell'azione orientata verso il futuro, e che era l'unica, nella situazione di allora, a poter disciplinare il suo attivismo in un senso realistico. Si può aggiungere, a modo di notazione rapida, che così Mussolini come Gentile erano stati in certo senso scoperti da « La Voce », la rivista che si era assunta il compito di far pervenire ai ceti medi la nuova cultura italiana, così da agevolarne la traduzione in forma di realtà morale e politica. Anche Gentile, perché Prezzolini fu il primo ad accorgersi, e a rivelarlo su « La Voce » a un pubblico più largo di quello accademico, dell'autonomia e della probabile superiorità della sua filosofia sulla crociana; e fu altresì « La Voce » a sentirlo come filosofo politico, così che la rivista, sorta originariamente con una impostazione fondamentalmente crociana, finì con la preferenza accordata a Gentile[34]. Ora, fra i tanti uomini che

[34] Nell'articolo *Gentile e Croce* del 26 gennaio 1911, ora ristampato in G. PREZZOLINI, *La Voce, 1908-1913, Cronaca, antologia e fortuna di una rivista*, Rusconi, Milano 1974, pp. 566-568. Con questo articolo – in cui è già contenuto molto di quel che nei decenni successivi, sino al momento presente, si è detto comparando i due filosofi – si può dire cominci la fortuna extraccademica di Gentile; per il cui pensiero si avverte la preferenza, anche se in qualche modo coperta dalla sottolineatura della diversità. Era, per la verità, un giudizio che già circolava tra gli allievi palermitani di Gentile, come attesta il brano di una lettera di Giuseppe Saitta che Prezzolini rende pubblico nell'ediz. cit., p. 567; ma non aveva ancora sorpassato la loro cerchia. Nella amplissima *Cronaca* che introduce all'antologia, Prezzolini intitola un paragrafo *Il Gentile subentra al Croce* (pp. 185-187); ciò avviene, non attraverso una rottura, ma una progressiva crescita d'influenza a partire dall'annata 1912: « Insoddisfatte da quello che c'era di "perfetto" nel Croce, che aveva giustificato tutto e tutto trovato al suo posto, le menti dei giovani sentivano nell'Atto gentiliano una promessa di avventura». Per questo orientamento gentiliano, coincidente col passaggio all'"idealismo militante", cfr. E. GENTILE, *La Voce e l'età giolittiana*, Pan, Milano 1972, pp. 203 e seguenti.

Rispetto a Mussolini ha estrema importanza la segnalazione di Prezzolini nel numero del 4 dicembre 1913. Benito Mussolini « tenta un'impresa disperata: far rivivere la coscienza teorica del socialismo. Un'impresa che ci sembra persin superiore alle forze di B.M. che pur son tante. Quest'uomo *è un uomo* e risulta tanto più in un mondo di mezze figure e di coscienze sfilacciate come elastici che han troppo servito ». Ciò porta la miglior conferma di quel che ho detto nel testo, che il mito di Mussolini non fu creato da lui, ma da quella che nei due primi decenni del secolo si presentava come la nuova cultura italiana; e Prezzolini stesso considera oggi questa sua segnalazione "straordinaria" (*Cronaca* cit., p. 208). Anche la data è simbolica; « La Voce » settimanale, quella che il

« La Voce » aveva contribuito a mettere in luce, Gentile e Mussolini erano i due soli che, senza aver avuto rapporti prima dell'intervento, fossero giunti nel primo dopoguerra a un singolare accordo di giudizi, almeno per quel che concerne le comuni negazioni, seguendo un processo autonomo. Il modello "risorgimentale" di rivoluzione-restaurazione di valori era l'unico che potesse accordarsi, nella situazione italiana di allora, col realismo di Mussolini.

7

Ecco ora la tesi che propongo: *il soggetto della storia italiana del ventennio fascista è stato l'idea di rivoluzione-restaurazione nella sua versione immanentistica, in un processo che ne ha verificato lo scacco.* Ho già detto di usare il termine di rivoluzione-restaurazione nel senso proposto da Gramsci, per distinguerlo da rivoluzione totale, e per compararlo con essa. Gentile preferiva invece, nel suo richiamo al Risorgimento, quello di Riforma: non intesa però come rettificazione parziale di un ordine esistente, ma come "nuova forma" che una tradizione deve assumere. Così che per lui "riforma" non significa *meno*, ma *più* di rivoluzione, rivoluzione non giacobina. O, per servirci di una formula che egli non usa, ma che corrisponde al suo pensiero, si può parlare a suo proposito dell'idea marxista di rivoluzione separata completamente dagli aspetti che la imparentano con la giacobina. Così che l'inveramento del marxismo attraverso la separazione completa dal momento illuministico, lo porta a incontrarne un'idea già proposta

suo creatore Mussolini considera « La Voce » autentica, pubblicò il suo ultimo numero tre settimane dopo, il 25 dicembre 1913, concluse dunque col mito di Mussolini, allora *l'uomo*. Altra circostanza simbolica: fu in quello stesso anno 1913 che, sempre su « La Voce », il pensiero gentiliano si fece politico, attraverso la critica del parlamentarismo; sia pur attraverso interventi dei suoi allievi, particolarmente il Fazio-Allmayer (*ivi*, p. 208). Quanto a Mussolini, è da ricordare quel che scrisse a Prezzolini in una lettera del 20 ottobre 1917: « Sono stato fatto e poi rifatto dal *Leonardo* prima e dalla *Voce* poi, e te ne sono riconoscente » (*ivi*, p. 77)

da pensatori cattolici della restaurazione – il primo in cui prende forma rigorosa è, a mio credere, F. v. Baader – ma radicalmente immanentizzata e secolarizzata[35].

Se ben guardiamo, la definizione che si è proposta rende preciso conto dei caratteri più rilevanti e anche apparentemente più sconcertanti del fascismo. Per singolare che questa affermazione possa apparire, occorre dire che il fascismo è stato la traduzione nella realtà effettuale di un'idea filosofica, e la dimostrazione della sua contraddittorietà. Consideriamo, infatti. L'attualismo di Gentile non può che proporre una rivoluzione ulteriore al marxleninismo, e tale da presentarsi al suo riguardo come alternativa, adeguata a Paesi di cultura e civiltà più mature. Perciò questa rivoluzione trae a sé una notevole parte dei ceti medi "emergenti"; dei ceti medi, in quanto pensano se stessi come superiori "culturalmente" alla borghesia ricca e al proletariato; degli "emergenti", in quanto progressiva. Come rivoluzione "antigiacobina" non può presentarsi che come riaffermazione in forma "nuova" e "purificata" dei valori della tradizione. Con ciò illude e ottiene il consenso delle forze tradizionali. Si consideri, per esempio, la prevalenza nel mondo cattolico, durante il periodo fascista, della disposizione integralista; il fascismo, come Leviatano, avrebbe distrutto gli avversari secolari, il liberalismo e il socialismo e stabilito le condizioni per una vera restaurazione cattolica. Si formò così un fascio di forze eterogenee, che finì appunto per "sfasciamento"; e coloro che avevano

[35] Il tipo giacobino di rivoluzione è espressamente criticato da Gentile già ne *La filosofia di Marx* (in G. GENTILE, *Opere*, XXVIII, pp. 160-163) ed è critica che permane immutata in tutto il corso del suo pensiero. Già si è detto dell'unità tra *La filosofia di Marx* e *Rosmini e Gioberti*, tale che si può parlare di parti di un unico libro. Ora, nel primo capitolo di *Rosmini e Gioberti*, il Risorgimento è staccato completamente dall'illuminismo e associato al romanticismo e allo spirito della Restaurazione; pur differendo in quanto restaurazione, in nuova forma, di valori, della restaurazione politica, intesa a ristabilire uno stato di fatto, onde il loro conflitto. Su questo punto, anch'esso rimasto immutato, egli si separa nettamente, e dichiaratamente, da De Sanctis e dalla scuola di Spaventa (*Rosmini e Gioberti*, in *Opere*, XXV, pp. 6 e 39).

aderito al fascismo tornarono, senza crisi interiori, ai partiti già precedentemente esistenti, uno solo dei quali profondamente rinnovato, il comunista (attraverso Gramsci e Togliatti). Non ci fu una "continuazione" del fascismo, se pur debole, che possa venir detta tale. Se consideriamo, ad esempio, la pubblicistica del Movimento Sociale, vediamo come si apparenti assai più all'ideologia nazionalista, o almeno ad alcune forme che essa può assumere, che al fascismo.

Ancora: nella conclusione di un libro che è tuttora vivissimo, nonostante la data (GAUDENS MEGARO, *Mussolini, Dal mito alla realtà*, 1938, trad. it., 1947), è molto giustamente osservato, come carattere peculiare della personalità di Mussolini, il fatto che egli non soltanto ha sempre identificato ogni idea con la sua persona, ma ha operato questa identificazione nel senso che l'idea doveva venir assorbita dalla sua persona per essere potenziata. È una specificazione ulteriore di quell'individualismo di cui dianzi, che mi pare trovi spiegazione in quel che si è detto sulla forma del suo incontro con il pensiero gentiliano. La sua persona e la sua idea rivoluzionaria non fanno uno; invece egli recepisce, per così dire, dall'esterno il modello di rivoluzione allora possibile in Italia. Di qui la subordinazione dell'idea alla persona, nel senso che la prima piuttosto che essere l'ideale a cui aveva votato la sua dedizione, era lo strumento attraverso cui la sua personalità rivoluzionaria poteva realizzarsi, poiché la scelta per il tipo del rivoluzionario antecedeva in lui a quella per il contenuto.

Mi pare infine che, sempre riferita all'incontro col pensiero gentiliano, trovi chiarimento la distinzione tra fascismo-movimento e fascismo-regime. Il fascismo non poteva procedere se non erodendo i centri di potere effettivo (la corona, l'esercito, la magistratura, il mondo cattolico) ancora in mano della vecchia classe dirigente, come De Felice non manca di rilevare (pp. 45-46), ma senza capacità di everterli, dato che, per la singolare circolarità che lo

specifica, non poteva reggersi che sul loro sostegno[36]. Piuttosto che a un movimento formato dall'esterno, dall'azione di forze conservatrici, bisogna pensare a *una contraddizione interna al modello, che trova esplicazione nel corso del suo realizzarsi storico*. In realtà l'idea di rivoluzione come "restaurazione di valori", d'origine giobertiana, almeno per la forma assunta in Italia, può aver senso in una concezione trascendente; lo perde quando venga trasferita in una concezione immanentistica come filosoficamente quella di Gentile e moralmente quella di Mussolini. (De Felice ha ben ragione di insistere, p. 104, sul carattere irreducibilmente non cattolico del fascismo come "movimento".) Quanto all'indagine sulle motivazioni filosofiche profonde che portarono Gentile a un tale tipo di modello politico, ciò darebbe luogo a un discorso molto ampio, che qui devo rinviare. Quel che è certo è che l'attualismo può venire connesso anche con un'altra posizione politica, con un tipo di rivoluzione totale, come si accennerà; anche se con non minori difficoltà filosofiche.

8

Queste annotazioni mi sembrano rilevanti per più ragioni. Per cominciare dalla minore, possono servire a eli-

[36] La rigorosa dualità che egli sembra porre tra movimento e regime lo porta talvolta ad asserzioni che, portate alle conseguenze ultime, suonerebbero sconcertanti. Scrive infatti che « il fascismo movimento è "il filo rosso" che collega il marzo del 1919 all'aprile del '45 » (p. 28). Il che si potrebbe interpretare nel senso che dopo l'8 settembre il fascismo avrebbe, attraverso la denuncia del compromesso, recuperato l'originario spirito rivoluzionario; era la tesi dei repubblicani di Salò, ma non corrisponde certo al pensiero di De Felice. In realtà abbiamo in quel periodo la rottura del modello in due tronconi, il rivoluzionario che diventa puramente eversivo, e quello della restaurazione (monarchia, parte dell'esercito, eccetera; insomma, "Regno del Sud"). L'azione di Gentile dal *Discorso agli italiani* (24 giugno 1943) deve venir considerata come il tentativo disperato di riunificarli, attraverso l'appello, appunto, all'unità morale degli italiani, sorretto dalla persuasione che la sorte dell'Italia fosse legata a quel modello ideale. È anche in questa prospettiva che deve essere probabilmente interpretata la sua ultima opera *Genesi e struttura della società*.

minare l'idea di un minimo comune denominatore dei movimenti dell'Europa tra le due guerre che ci si ostina a chiamare fascisti. De Felice continua a parlarne, pur dando l'impressione di non esserne troppo convinto. Infatti, dove cercarlo? Non nell'aspetto positivo, e nessuno meglio di lui l'ha dimostrato. Si trova perciò costretto a ripiegare su un'affermazione assai generica: « il comun denominatore è questo stato d'animo critico nei confronti di una serie di cose » (p. 87). Questo minimo denominatore dovrebbe dunque essere cercato nelle comuni negazioni. Sarebbe possibile se queste negazioni fossero *identiche*, non solo nel riguardo di comuni avversari, ma nella loro qualità emotiva e nelle loro motivazioni razionali. Ora, non c'è neppure identità dell'avversario; perché, se tali movimenti negano democrazia, comunismo e massoneria, discordano affatto nel giudizio sul cristianesimo, e ciò non è davvero poco.

Da una questione che resta, tutto sommato, marginale, passiamo a un'altra, ben più importante. Abbiamo visto la natura del nesso tra il fascismo e la filosofia gentiliana. Dunque, la tradizione in cui il fascismo si inserisce, anziché essere quella della democrazia giacobina, è invece quella, differentissima, della scuola hegeliana di Napoli, che intese fin dagli inizi presentarsi come autocoscienza filosofica del nuovo Stato italiano sorto col Risorgimento e guida nel processo di "modernizzazione" della nuova Italia. Facciamo un nome, il più rappresentativo di questo indirizzo per l'Ottocento, Francesco De Sanctis. A che mirava la sua opera se non a una "riforma intellettuale e morale"[37], in-

[37] Veramente il termine "riforma intellettuale e morale" non è di De Sanctis, ma di Renan, che così intitolò un libro che ebbe larga eco (*La réforme intellectuelle et morale*, Parigi 1871), che molta suggestione esercitò sul De Sanctis. Molto opportunamente il Landucci, in un libro assai lontano dalle mie idee, dal punto di vista valutativo, e che tuttavia mi trova perfettamente concorde sul piano interpretativo, come se il suo autore avesse voluto verificare l'ipotesi che su De Sanctis mi ero fatto, scrive che « *La scienza e la vita* e i ricordati discorsi parlamentari del '74 e del '78 potrebbero intitolarsi *La réforme intellectuelle et morale de l'Italie* » (*Cultura e ideologia in Francesco De Sanctis*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 406). Sulla prolusione universitaria *La scienza e la vita* (1872) severamente giudicata da Croce (*Rileggendo il discorso del De Sanctis*

tesa come passaggio da una concezione trascendentistica a una concezione immanentistica e veramente "moderna" della vita? Attraverso questo processo di laicizzazione, la nuova Italia doveva giungere, secondo la sua espressione, "ai primi posti" nel mondo moderno. Come si potrebbe, del resto, pensare altrimenti, se il laicismo italiano avrebbe conseguito la vittoria sul maggiore avversario di tale mondo, la Chiesa cattolica? La posizione di Gentile certo se ne diversifica, per quella rottura con la mentalità illuministica a cui si è già accennato, e riprende la linea della "riforma cattolica" giobertiana[38]. Tuttavia, ne rappresenta indiscutibilmente il punto d'arrivo.

La formula precedentemente usata sul fascismo come tentativo di rivoluzione ulteriore alla marxleninista, acquista dunque una precisazione, così da poter venire enunciata nei termini seguenti: *il fascismo propriamente detto si inserisce nel processo di modernizzazione già proposto da Francesco De Sanctis, come momento di una rivoluzione intesa a raggiungere un grado di universalità maggiore della marxleninista.* Questo nella sua intenzione, nel suo aspetto di *movimento*, per usare i termini di De Felice; a cui poi segue lo scacco come regime.

Giunti a questo punto dobbiamo riconoscere che la sospensione dell'uso del termine "fascismo", se fosse possibile, sarebbe estremamente augurabile. Perché il fascismo italiano, il "fascismo storico" insomma, non soltanto non è la specificazione italiana di un movimento reazionario europeo, tendenzialmente orientato a trovare il suo finale

sulla « Scienza e la vita », 1924, scritto ripubblicato in *Cultura e vita morale*, pp. 272-276 dell'ediz. del 1955), cfr. il giudizio estremamente positivo di Gramsci che, richiamandosi al noto libro di Luigi Russo, vi vede il segno dell'indirizzo nazionalpopolare della critica desanctisiana e, in ciò, il punto d'arrivo della sua critica al "brescianismo"; insomma, quel De Sanctis che egli vuol proseguire (*Q.*, 2198).

[38] Nel mio già ricordato saggio *Gentile e la poligonia giobertiana* ho dimostrato, illuminando la sua presenza e la sua azione dai primi scritti fino agli ultimi, come il postumo libro di Gioberti su *La riforma cattolica* sia stato il vero *livre de chevet* di Gentile; al punto che la sua filosofia può anche essere definita come « la riforma cattolica giobertiana resa coerente attraverso lo hegelismo ».

sbocco nel nazismo, ma neppure può venir considerato come una realtà a sé, ormai conclusa; *è invece un momento, ormai concluso, di un processo tuttora in corso come rivoluzione ulteriore alla marxleninista, il momento in cui nell'orizzonte della stessa cultura si rapportò ad essa come "alternativa", anziché come "continuazione" in forma più matura e "occidentale".*

Ho sottolineato, perché non mi pare che questa tesi sia stata mai sostenuta, anche se gli accenni nella sua direzione non mancano certamente; e anche se, a mio giudizio, si presenta come la conclusione a cui gli studi di De Felice devono portare per raggiungere una piena coerenza. Possono inserirsi, a mio giudizio, nell'interpretazione transpolitica, nella forma in cui le è essenziale il riconoscimento della *distinzione qualitativa.* Importa mostrare qui come ciò sia tutt'altro che paradossale.

Consideriamo, infatti. L'attualismo di Gentile si rapporta al marxismo come versione *soggettivistica* della filosofia della prassi. In quanto filosofia della prassi, l'espressione politica le è necessaria. Abbiamo visto quale sia stata nell'interpretazione di Gentile, e accennato altresì come tale espressione possa venir pensata altrimenti in termini di rivoluzione totale; presentandosi quindi come continuazione occidentale della marxleninista, e non più come alternativa.

Incontriamo qui una serie di problemi filosofici, storici e politici che si sono fatti urgenti in questi ultimissimi anni, e che sono inscindibilmente connessi. Si potrebbe agevolmente dimostrare come il problema a cui la critica gramsciana è oggi giunta, e che deve affrontare, è se il Gramsci dei *Quaderni* non abbia incontrato, anziché Marx, Gentile, in una versione nuova della politica connessa all'attualismo; o, per parlare più esattamente, se il rivoluzionario Gramsci, preoccupato di giungere a una filosofia rigorosa abbia dovuto incontrare la posizione di Gentile perché è realmente il punto d'arrivo non superabile della filosofia della prassi dopo Hegel. Ciò si congiunge con quel che Vittorio Mathieu

ha di recente osservato, senza riferirsi direttamente a Gramsci: come dalla filosofia di Gentile possa discendere una forma di pensiero rivoluzionario che il suo autore non prevedeva affatto, ma che corrisponde alla radicalizzazione teorica più raffinata del pensiero rivoluzionario (coincidente, aggiungo, col neomarxismo di Gramsci). Inoltre, secondo un giudizio ormai corrente, Gramsci è il teorico di quel che oggi si suol chiamare l'"eurocomunismo" che non è semplice adeguamento del leninismo a situazioni storiche altre rispetto a quella russa, ma qualcosa di diverso e *di più profondamente secolare* (sia detto ciò contro superficiali interpretazioni di certi cattolici).

Lasciamo ora da parte la questione se l'eurocomunismo, qualora avesse successo, porterebbe a una liberalizzazione del comunismo e a una riaffermazione della funzione dell'Europa, o invece alla compiutezza del totalitarismo (l'aspetto di minore violenza materiale corrispondendo a una maggiore potenza di coercizione morale e intellettuale, o a un più raffinato uso dei suoi mezzi) e alla fine dell'Europa. Sono problemi capitali, ma non possiamo affrontarli ora. Possiamo però enucleare, da quel che sinora si è detto, alcuni elementi necessari per un loro esame rigoroso: a) si può parlare di un soggetto unitario della storia italiana dal primo dopoguerra a oggi, nel senso di una rivoluzione ulteriore al marxleninismo; b) la caduta del fascismo significa il crollo del fascismo-regime, ma la continuazione di quel movimento rivoluzionario diretto verso un totalitarismo di sinistra che abbiamo visto essere una componente del fascismo; c) la continuazione del fascismo rivoluzionario deve essere vista nell'eurocomunismo (o, altrimenti detto, il momento rivoluzionario del fascismo viene assorbito dall'impostazione rivoluzionaria gramsciana)[39]; d) ciò che caratterizza questa storia italiana è il pa-

[39] Sia ben chiaro che con ciò non intendo affatto dire che il comunismo italiano continui il fascismo o, peggio, che sia il fascismo stesso sotto altra veste. Intendo che sono momenti di uno stesso processo rivoluzionario, ma caratterizzati dall'opposizione che intercorre tra l'idea di rivolu-

rallelismo stretto tra il momento filosofico e il politico; è misurata filosoficamente dalla versione soggettivistica della filosofia della prassi, nelle due politiche a cui può dar luogo; e) la frattura deve essere cercata tra prefascismo e fascismo, non tra fascismo e postfascismo; quel che si può scorgere oggi è la continuità di un processo di dissoluzione, attraverso fascismo e postfascismo, del vecchio regime italiano.

9

Passiamo all'ultima delle tesi di De Felice: «Esiste dunque un fenomeno grave, che non chiamerei né fascista né neofascista; lo chiamerei semplicemente "radicalismo di destra", oppure se vogliamo "neonazismo" [...]» (p. 98). Sul primo punto è inutile sottolineare il mio completo accordo: il "fascismo storico" è definitivamente morto. Assai meno sul secondo: uno stato d'animo neonazista sussiste effettivamente, ma limitato a ristrettissime cerchie. Può però trovare espressione politica? De Felice lo caratterizza attraverso un pessimismo tragico, un senso dell'inevitabile morte incombente (p. 102). Sembra ora difficile pensare a un movimento politico fondato sulla certezza della sconfitta inevitabile. È poi dubbio se la designazione di neonazismo gli convenga; è un sentimento che nasce dalla delusione rispetto a un progresso morale che invece, occorre riconoscerlo, non c'è stato. Può forse trovare qualche espressione letteraria (i maestri a cui guarda sono scrittori, Drieu La Rochelle, Brasillach, Céline, Ezra Pound); politica, no di certo.

A che cosa intende allora alludere la pubblicistica di sinistra, quando parla di un pericolo fascista, tuttora presente, o almeno di una "tentazione" che potrebbe, in un

zione-restaurazione (intesa, di più, nel preciso senso che ha in Gentile) e di rivoluzione vera e propria o totale. Quanto conto sia da fare di questa opposizione non sono io a dirlo, è Gramsci.

futuro più o meno prossimo, uscire dallo stato latente di oggi, e dare i suoi frutti? Si è persino cercato di identificarla col sadismo. Nulla di più errato: i personaggi di Sade sono "potenti", e i movimenti tra le due guerre intendono invece reagire a una minaccia di decadenza. Certamente l'atmosfera della guerra totale, per cui il nemico è l'"assolutamente cattivo", su cui è lecito sfogare qualsiasi istinto, anche il più brutale, oppure quella dei campi di concentramento, può essere occasione per la manifestazione di istinti sadici, in soggetti che prescindendo da qualsiasi giudizio sul suo significato morale dall'una o dall'altra causa, approfittano dell'occasione che la situazione offre. Sono perciò soggetti che possono appartenere all'una o all'altra parte, come sarebbe troppo facile documentare.

Resta vero che c'è una parte abbastanza larga di opinione a pensare che « quel che oggi si dice antifascismo è peggio del fascismo », o almeno che « c'è un antifascismo peggiore del fascismo ». Discorsi simili li ho sentiti anche da persone che si erano opposte al fascismo al momento in cui la sua avanzata sembrava irresistibile, e che avevano subito persecuzioni; da alcuni dei più nobili tra i pochissimi antifascisti di allora, di quelli che successivamente non avevano cercato alcun premio per il loro passato atteggiamento[40]. Dicono oggi questo senza alcuna nostalgia; intendono portare l'attenzione su un processo di dissoluzione morale che, cominciato sotto il fascismo, è continuato dopo la sua fine. Comprendere uno stato d'animo prima di pronunziare un giudizio morale, è un dovere che, in tempi normali, non occorrerebbe davvero richiamare: è segno triste che abitudini presenti facciano a ciò tale ostacolo da rendere opportuno che, per renderlo agente, occorra richia-

[40] Mi piace ricordare, tra di essi, Vittorio Enzo Alfieri, e quanto ha scritto di recente: « Nei trent'anni trascorsi dal 1945 a oggi, si è risaliti da un abisso per precipitare poi, inavvertitamente, in un abisso diverso e peggiore. Uno spirito irrazionalistico di ribellione ha pervaso la gioventù "nuova" della quale in un domani si dirà che "libito fe' licito in sua legge" » (*Maestri e testimoni di libertà*, Sicilia Nuova edit., Milazzo 1975, p. 7).

mare l'attenzione sulla levatura intellettuale e sull'ineccepibilità morale di taluni tra coloro che ne sono ora soggetti.

Per spiegarlo dobbiamo ancora tornare su quell'immagine del fascismo come blocco monolitico e sulla sua identificazione col "male radicale". La sua conseguenza presente è l'opposizione tra il vecchio mondo europeo che nel fascismo avrebbe trovato il suo sbocco, e la nuova era che si sarebbe aperta nel '45. Ma perché il vecchio mondo sarebbe sboccato nel fascismo? Poste quelle premesse non è possibile che una risposta: perché aveva teorizzato e praticato la "morale repressiva". Chiunque continui ad asserirne i principi (le "norme obbliganti") o li pratichi, è un fascista potenziale. L'era nuova è l'età "permissiva". Ciò spiega l'enorme fortuna che hanno oggi le valutazioni che derivano, ancor più che dall'opera di Marcuse, da quella di Wilhelm Reich. Si può dire che al presente l'influenza di Reich sulla cultura media occidentale e sulle valutazioni correnti, in cui essa si esprime, abbia soppiantato quella di Marx; o, almeno, che in vasti settori l'una e l'altra si siano confuse. Che il permissivismo incontri resistenza (in quella che continua a essere, anche se piuttosto silenziosa, la maggior parte del mondo cattolico, per esempio, ma non soltanto in esso), è un fatto. Dovremo scorgervi l'ultima linea difensiva del fascismo? È il punto su cui insiste oggi la più gran parte della pubblicistica culturale, quella che praticamente ha il dominio dei *mass-media.* Non c'è da stupire se all'affermazione, in forma dogmatica e intollerante, della quasi identità di antifascismo e permissivismo (dai prudenti e moderati sostenuta in forma negativa, come identità tra fascismo e morale repressiva, tra fascismo e metodi repressivi, eccetera; in forma esplicita, invece, dalle avanguardie) risponda una disposizione in qualche senso prefascista; o, per dir meglio, di simpatia per le posizioni tradizionaliste e conservatrici in ragione delle virtù che esse professano di difendere; o favorire, in qualcuno che non ha conosciuto il fascismo, una sua immagine degna di nostalgia. Si tratta però di un prefascismo (e il termine

stesso suona inesatto, per la ragione che ho detto) che è stato generato, per opposizione, da questo antifascismo, e che rassomiglia tanto poco al "fascismo storico" quanto il nuovo antifascismo all'antifascismo. Coloro che hanno ora i capelli grigi possono infatti garantire che negli anni Trenta, nel tempo in cui il fascismo aveva la forza persuasiva del successo, estremamente rari erano coloro che legavano l'antifascismo alla mentalità permissivistica. Certo, esisteva il dottor Reich, scomunicato allora così dagli psicanalisti come dagli staliniani: ma quanti, almeno in Italia, ne conoscevano il nome? Anzi, i maestri intellettuali dell'antifascismo di allora – un Croce, un Martinetti – erano nella posizione esattamente opposta; l'antifascismo si opponeva al fascismo come moralismo a vitalismo[41].

Di qui il significato *morale* che assume la linea di ricerca seguita dal De Felice. Combattere il fascismo significa infatti oggi eliminare la causa che può portare ad accordargli simpatia, o ad alimentare una sorta di nostalgia postuma per ciò che la maggior parte degli italiani di oggi non ha conosciuto. Essa è la connessione, assolutamente falsa in linea di principio, ma tuttavia diffusa in linea di fatto, tra antifascismo e permissivismo, i suoi sinonimi, dissoluzione, nichilismo, eccetera, o, al limite, ingiustizia e illibertà; perché totalitarismo e permissivismo non sono opposti, come si pensa, ma due facce dello stesso errore. Non può essere combattuto direttamente ma soltanto attraverso la critica di quell'immagine mitica del fascismo che è la sua condizione – mi si permetta qui il termine filosofico perché è usato nel senso esatto – trascendentale.

Credo che questa risposta generale esima da una considerazione particolareggiata delle varie critiche talora acerbissime, che le furono mosse nel riguardo politico, e la cui eco ancora non si è spenta. Se vogliamo definire questo carattere con un aggettivo, l'unico che vi si presti è quello

[41] Non si ha che da pensare alle origini, ben più riferibili all'esperienza storica che a una considerazione concettuale, della categoria della "vitalità" in Croce.

di "antitotalitario"; include l'"antifascista", se la tendenza totalitaria del fascismo è certa, anche se non riuscì compiutamente a realizzarsi. Problema di oggi è combattere la possibilità totalitaria entro l'antifascismo stesso; perché inevitabilmente si è portati verso il totalitarismo quando si satanizza una determinata epoca della storia. Penso si possa dire che l'inizio del totalitarismo sia proprio la "secolarizzazione di Satana", suscettibile di presentarsi in una indefinita varietà di forme, sempre al loro inizio ingannevoli. Ma, per additarne una, cadere in questa secolarizzazione è inevitabile, quando si pensi a un unico germe iniziale che, attraverso una lunga incubazione e un velato processo di sviluppo, manifesti ad Auschwitz il suo frutto. Alludo all'interpretazione che vede nel "fascismo" un blocco monolitico.

Si chiarisce, così, l'"accordo problematico" tra me e De Felice, di cui parlavo all'inizio. Penso che, al di fuori della transpolitica e nella forma che si è proposta, tutte le altre interpretazioni non possano sfuggire alla conclusione della tesi dell'"essenza unica" o almeno non possono resistervi. Nell'opera di De Felice abbiamo tutti gli elementi per la sua critica; ma perché raggiunga tutta la sua efficacia occorre un passo oltre: quello in cui si incontrano un filosofo che riflette sulla storia e uno storico abituato a ragionare innanzi tutto in termini di documento, come egli si definisce.

GRAMSCI, O IL SUICIDIO DELLA RIVOLUZIONE

Secondo la tesi sostenuta nel precedente saggio (c. II), il pensiero gramsciano è la *versione rivoluzionaria dell'attualismo*[1]. Ma, si guardi bene, con ciò non ho inteso affatto parlare di Gramsci come di un pensatore eclettico, o come di un marxista che non si è completamente liberato da influenze idealistiche, seguendo due immagini che hanno avuto, e hanno tuttora, largo corso. Ho inteso invece riconoscere il rigore del suo pensiero: c'è una necessità delle essenze filosofiche, e Gramsci vi ha obbedito. Non si può professare un marxismo rivoluzionario senza far centro sulle *Tesi su Feuerbach*; e non si può assumere questo testo come fondamentale senza concludere al passo oltre che Gentile aveva compiuto. Per Marx l'opposizione di filosofia della prassi e filosofia speculativa era sussunta a quella di materialismo e idealismo; per Gentile l'affinamento della critica dell'intuito importava il rifiuto di ogni metafisica, così idealistica come materialistica. L'opposizione di filosofia della prassi e filosofia speculativa è portata da lui alle conseguenze estreme. Usa, è vero, il termine di idealismo, ma in opposizione a quel naturalismo sotto il cui concetto sussume così la metafisica del mondo delle idee come il materialismo. La critica che Gramsci muove a Bucharin è esemplare come illustrazione di questo ritro-

[1] Anche per il maggiore studioso di Labriola, Luigi Dal Pane, la tesi dell'"autosufficienza del marxismo", coincidente per Gramsci con il suo carattere rivoluzionario, è di origine gentiliana piuttosto che labrioliana; cfr. il suo saggio *La polemica su Marx e le origini del neoidealismo italiano*, in « Rassegna economica », 1968.

vamento di Gentile; assolutamente non voluto, molto mal sopportato quando se ne accorge[2].

Ho aggiunto anche che la versione attualistica della filosofia della prassi si concreta come rovesciamento della rivoluzione nella dissoluzione; intendendo con questo l'impossibilità di passare dal negativo al positivo, ossia la necessità di fermarsi alla devalorizzazione dei valori sinora considerati come supremi. Si può perciò parlare di "suicidio della rivoluzione". Ma quale sarà la figura del mondo dopo tale suicidio? Che cosa questo suicidio implica?

Parlare del gramscismo come della filosofia del "suicidio della rivoluzione" è dire niente di nuovo. L'hanno già detto Bordiga e i critici di sinistra; i loro asserti contengono molto di vero, ma è inutile osservare che qui sono ripresi in una prospettiva diversa. Quale nuovo significato assumono in quest'altro contesto?

Ricordiamo la "catena di ragioni" a cui siamo giunti. L'abbandono gramsciano del materialismo e dell'economicismo importa che l'ideologia non sia più il riflesso delle condizioni materiali ed economiche. Ne conseguono a) il nuovo concetto di società civile; b) l'interpretazione della rivoluzione come "riforma intellettuale e morale"; c) infine la guerra di posizione sostituita alla guerra manovrata. Importa tener sempre presente tale connessione ideale. Per verità, l'ultima sostituzione viene giustificata attraverso la situazione dell'Occidente, in cui dietro la "trincea avanzata" dello Stato sta, secondo suona una nota frase, "una robusta catena di fortezze e di casematte". Ma è chiaro che i termini militari non debbono far velo sino a portare all'idea

[2] Nella critica del materialismo Gramsci va infatti tanto oltre da incontrare l'idealismo come filosofia che potrà diventare vera nel mondo futuro, quando sarà instaurato il regno della libertà (*Q.*, 1490). Non deve perciò stupire che nel corso della stessa critica di Bucharin si trovino le frasi più dure contro Gentile (rispetto alle sue tesi intorno al senso comune, alla religione, allo Stato). L'attualismo è lo spettro che si ripresenta a Gramsci durante la sua ricerca di definire la filosofia del comunismo: per esorcizzarlo non può che ricorrere alla solita tesi del carattere mistificatorio dell'idealismo, interpretato in questo caso nel senso di una trasposizione nel presente di quel che sarà valido nel futuro.

di vie diverse attraverso cui si attuerebbe lo stesso modello di rivoluzione. La mentalità di Gramsci è chiaramente occidentalista ed eurocentrica. Nei Paesi occidentali, in ragione del loro maggior grado di civiltà e di cultura, la società civile (la "robusta catena di fortezze e di casematte") è in grado di opporre una maggior resistenza. In conseguenza dei maggiori ostacoli che deve superare, la rivoluzione può manifestarvi il suo più profondo aspetto, che è quello della priorità della riforma intellettuale e morale. La rivoluzione nel senso pieno di Gramsci non può attuarsi che in Europa; anzi, l'epicentro dovrebbe esserne l'Italia.

Il massimo della fortuna e l'inizio del declino.

Il pensiero di Gramsci ha conosciuto, dopo varie alternanze, il massimo del successo nel periodo che va dalla seconda metà del '74 all'autunno del '76. Ne fu occasione il contraccolpo del referendum sul divorzio, 12 maggio 1974. Una occasione singolare, a prima vista, perché non si può rintracciare nelle sue pagine un'attenzione al problema del divorzio o espressioni di simpatia per la rivoluzione sessuale. Se c'è un pensatore avverso alle combinazioni marxfreudiane, è proprio lui. Giudica Freud l'"ultimo degli ideologi" e aggiunge che la filosofia della prassi rappresenta un netto superamento e storicamente si contrappone appunto all'ideologia[3]. Il pensiero degli ideologi rappresenta il "materialismo borghese", ed è naturale che l'ultimo suo prodotto, la psicanalisi, venga utilizzata dalla borghesia per difendersi dal marxismo adottando la solita tattica della neutralizzazione di motivi marxiani attraverso la loro ricomprensione in un diverso organismo di pensiero. È una tattica che, secondo Gramsci, era stata iniziata da Croce. Congedato l'ormai inutilizzabile Croce, la borghesia ricorre a Freud. È probabile che di Reich, Gramsci non cono-

[3] *Q.*, 1491.

scesse neppure il nome, ma è sin troppo facile ricostruire a quale critica l'avrebbe sottoposto.

Pure, una ragione profonda c'è; talmente che viene da domandarsi se l'occasione non potesse proprio essere che questa e non altra, e se un eventuale successo degli antidivorzisti non avrebbe rappresentato per il gramscismo una sconfitta decisiva.

Quale è infatti l'idea centrale del suo pensiero permanente in tutta la sua opera dai primi scritti ai *Quaderni del carcere*, se non quella di colmare la frattura tra il basso e l'alto, portando al popolo la concezione immanentistica e secolaristica della vita? Non ci si può dispensare dal richiamare qui uno dei suoi testi più citati, ma su cui tuttavia non si eccede mai nel portare l'attenzione, perché definisce la forma originaria in cui egli recepì il marxismo: « Una delle maggiori debolezze delle filosofie immanentistiche in generale consiste appunto nel non aver saputo creare una unità ideologica tra il basso e l'alto, tra i "semplici" e gli "intellettuali". Nella storia della civiltà occidentale il fatto si è verificato su scala europea, col fallimento immediato del Rinascimento, e in parte anche della Riforma, nei confronti della Chiesa romana. Questa debolezza si manifesta nella questione scolastica, in quanto dalle filosofie immanentistiche non è stato neppur tentato di costruire una concezione che potesse sostituire la religione nell'educazione infantile, quindi il sofisma pseudostoricistico per cui pedagogisti areligiosi (aconfessionali), e in realtà atei, concedono l'insegnamento della religione, perché la religione è l'infanzia dell'umanità che si rinnova in ogni infanzia non metaforica »[4].

Avveniva che questa secolarizzazione del modo di pensare del popolo italiano, rimasto fedele in linea di principio alla "morale cattolica" anche nei tempi del massimo dominio dell'anticlericalismo, si avverasse proprio dopo un trentennio di governo da parte del partito dei cattolici. Che

[4] *Q.*, 1381.

cosa si doveva concluderne? Giungere al giudizio – la cui estrema importanza è superfluo sottolineare – che il vero soggetto della storia italiana nell'ultimo trentennio era stata la "riforma intellettuale e morale" gramsciana che aveva potuto avanzare senza grandi ostacoli; riforma indirizzata, in conseguenza della strategia rivoluzionaria intesa come guerra di posizione, a raggiungere la direzione intellettuale prima del dominio. In conformità di questa distinzione, si doveva arrivare a dire che la direzione era stata esercitata dal partito comunista, che aveva potuto raggiungerla in quanto la sua politica era stata la precisa concrezione pratica del pensiero gramsciano. Attraverso il referendum non veniva semplicemente confermata una legge, ma si illuminava il senso morale e intellettuale del trentennio, come vittoria di Gramsci. Si era determinata una situazione che faceva venire in mente, in senso rovesciato, ma con una corrispondenza assolutamente puntuale, quello che Gramsci scriveva sul partito d'azione popolare del Risorgimento, dipendente in realtà dai moderati, o, anzi, incorporato "molecolarmente" da esso, in ragione dell'incontestabile egemonia che esercitavano sugli intellettuali[5].

Ma approfondiamo ulteriormente il significato di questa sconfitta cattolica. Appariva simboleggiare la sconfitta della filosofia della storia cattolica, quale si era organizzata nel secolo scorso, rispetto alla hegelomarxista; e così veniva, ancorché oscuramente, avvertita dalle coscienze. L'importanza del punto, e il fatto che sinora non sia stato adeguatamente trattato, merita che vi ci soffermiamo.

Sembra infatti che i cattolici stessi abbiano dimenticato che la Democrazia Cristiana ha le sue radici ideali nella rinascita cattolica promossa dal Pontefice Leone XIII con l'enciclica *Aeterni Patris* del 1879. La letteratura sulle origini dei movimenti politici e sociali organizzata dai cattolici si fa infatti sempre più abbondante; ma la ricerca verte con preferenza assoluta sulle figure anche minime dei mo-

[5] *Q.*, 2010-2014.

dernisti: sembra che la discendenza da un modernismo assolto dall'accusa di eresia e chiamato a giudicare impietosamente, quali calunniatori, i suoi avversari di allora, sia il segno gentilizio. I richiami alle origini autentiche sono estremamente rari. Il migliore che io conosca è quel che dedica loro uno dei maggiori maestri contemporanei del pensiero tomista, il Gilson: « Il pensiero profondo di Leone XIII si annuncia all'inizio dell'enciclica *Aeterni Patris*, ed è un pensiero sociale, essendo ben inteso che l'ordine di ogni società riposa sulla coscienza della verità accettata da coloro che governano il corpo politico. La religione cristiana, diffusa dalla fede nel mondo intero, è la sola capace di insegnare tutta la verità e nient'altro che la verità. Non bisogna però disprezzare gli aiuti naturali che la saggezza divina ha previsto per facilitare l'opera della fede. Principale tra essi è il buon uso della filosofia. Infatti non è invano che Dio ha inserito la luce della ragione nel pensiero dell'uomo; e lungi dallo spegnere o dal diminuire il potere dell'intelligenza, la luce della fede lo perfeziona e, avendo così accresciuto le sue forze, lo rende capace delle cose più grandi. Si tratta dunque nell'enciclica, in tempi di disordini sociali dipendenti essi stessi da un disordine intellettuale, di fare appello al sapere umano per rimettere i popoli sulla via della fede e della salvezza. Quale che sia l'idea che ci si debba fare della filosofia cristiana, è certo che essa definirà un uso apostolico della filosofia, concepita come ausiliaria dell'opera di salvezza dell'umanità »[6]. Dunque, la rinascita cattolica deve essere, secondo il pensiero di Leone XIII, inscindibilmente religiosa, filosofica e politica; "politica" perché richiesta come necessaria per la salvezza temporale della società umana; ma questa politica deve appoggiarsi su una filosofia che sia a sua volta preambolo della fede. Si intende questa unità quando nelle encicliche di Leone XIII si vedano insieme un programma e

[6] E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, pp. 202-203.

un punto d'arrivo; il punto d'arrivo di un lungo e tortuoso processo, quello del pensamento cattolico dell'epoca storica che aveva preso inizio dalla Rivoluzione francese. Il Gilson osserva pure che se si leggono le principali encicliche di Leone XIII nell'ordine logico e non cronologico in cui egli stesso le ha disposte in occasione del venticinquesimo anniversario della sua elezione al pontificato, ci si accorge che ci si trova davanti a quel che si potrebbe chiamare il *Corpus Leoninum* della filosofia cristiana del secolo XIX e che si è indotti a riconoscere che « Leone XIII prende posto nella storia della filosofia come il più grande filosofo cristiano del secolo XIX e uno dei più grandi di tutti i tempi ». Aggiunge altresì come sia curioso che « così pochi tra i nostri contemporanei, dico tra i cristiani, sembrino aver coscienza di questo fatto »[7].

Penso che la lunghezza di queste citazioni fosse necessaria in ragione dell'estrema importanza del punto che l'insigne storico ha toccato. La posizione dei politici cattolici nei riguardi del *Corpus Leoninum* è stata analoga a quella dei socialisti prima di Lenin nei riguardi del marxismo; nell'un caso e nell'altro è mancata l'attenzione al carattere organicó, per un'attitudine analitica nei riguardi delle varie parti, considerate come distinte e sostanzialmente autonome. Così, i vecchi politici cattolici leggevano la *Rerum Novarum* come se fosse isolabile dall'insieme del *Corpus Leoninum*; coerentemente i nuovi, portando alle conseguenze ultime il difetto di questa linea, hanno del tutto trascurato di leggerla; capita perciò di sentire che il compito del partito democristiano sarebbe di adeguare la coscienza politica dei cattolici alla moderna società democratica, dissipando le tentazioni "teocratiche e integralistiche". O che, alla fine, il partito dovrebbe rinunziare all'aggettivo "cristiano" per risolversi in un partito "democratico" inteso a garantire le migliori condizioni per lo sviluppo produttivo

[7] *Ivi*, p. 235.

e per la realizzazione "temporale" di ognuno assumendo una pura posizione di neutralità nel campo culturale e nel campo religioso. Ancora un passo e arriviamo all'idea di un cristianesimo che si risolve nella politica, come forza propulsiva di un abbastanza "indeterminato" progresso sociale; un altro passo e si giungerà al riconoscimento che il marxismo si è sostituito al cristianesimo nel momento presente dello sviluppo storico; tale riconoscimento sarà poi decisivo per portare al pensiero di quella "età postcristiana" che è, oggi, sulla bocca di tutti. A questo punto sembra suonar profetico quel che Gramsci scriveva su « L'Ordine Nuovo » del 1° novembre 1919 all'indomani della fondazione del Partito Popolare: « Il cattolicesimo riappare alla luce della storia, ma quanto modificato, ma quanto "riformato". Lo spirito si è fatto carne, e carne corruttibile come le forme umane, sottoposte alle stesse leggi storiche di sviluppo e di superamento che sono immanenti nelle istituzioni umane [...]. Il cattolicesimo entra così in concorrenza non già col liberalismo, non già con lo Stato laico; esso entra in concorrenza col socialismo e sarà sconfitto, sarà definitivamente espulso dalla storia del socialismo [...]. Il cattolicesimo democratico fa ciò che il socialismo non potrebbe: amalgama, ordina, vivifica e *si suicida*. Assunta una forma, diventate una potenza reale, queste folle si saldano con le masse socialiste consapevoli, ne diventano la continuazione normale. Ciò che non sarebbe stato possibile per gli individui, diventa possibile per le vaste formazioni. Diventati società, acquistata coscienza della loro forza reale, questi individui comprenderanno la superiorità del motto socialista: "l'emancipazione del proletariato sarà opera del proletariato stesso", e vorranno far da sé e svolgeranno da se stessi le loro proprie forze, e non vorranno più intermediari, non vorranno più pastori per autorità, ma comprenderanno di muoversi per impulso proprio: diventeranno uomini, nel senso moderno della parola, uomini che attingono alla propria coscienza i princìpi

della propria azione, uomini che spezzano gli idoli, che decapitano Dio »[8].

Ho trascritto il lungo passo e sottolineato il "si suicida" per la loro eccezionale importanza. È infatti a partire dall'idea del "suicidio" che si intende quella del "compromesso" nel suo senso e nella sua origine gramsciana; e altresì nella sua coerenza con quell'idea di autoeducazione, che è il tema centrale della pedagogia gentiliana. Già per il Gramsci del 1919 la concezione trascendente della vita e le forme imperfette di immanentismo – quelle in cui la teologia continua a sussistere sotto forma dissimulata – per estinguersi definitivamente non devono venir ammazzate, ma finire per "suicidio". A ben guardare tutte le nuove espressioni di cui si è servito, così quelle che egli ha inventato come quelle di cui ha rinnovato il senso, si illuminano a partire da questa tesi sul "suicidio": da "riforma intellettuale e morale" e "guerra di posizione" sino a "egemonia", a "intellettuale organico", a "blocco storico". Gramsci aveva insomma inventato un'altra forma di estinzione dell'avversario; non più persecuzione fisica, ma "suicidio". È qui che si chiarisce il significato di termini tanto ripetuti come "compromesso storico" ed "eurocomunismo"[9]; posizione, la seconda, in effetti qualitativamente diversa dal comunismo classico e che trova già la prima espressione in quell'articolo del 1919.

Ma ritorniamo al passo gramsciano ricordato dianzi; vi si parla di "debolezza delle filosofie immanentistiche". Si sa dei due avversari che Gramsci aveva in mente: il pontificato della Chiesa cattolica come quello che continuava a mantenere la guida del mondo rurale, ma non riusciva

[8] *I popolari*, ripubblicato in *L'Ordine Nuovo*, Einaudi, Torino 1955, pp. 284-286.

[9] Una raccolta di miei articoli *L'eurocomunismo in Italia*, Roma 1976, ha interesse per mostrare il processo per cui giunsi non tanto a trovare il termine di "eurocomunismo" (non ha alcuna importanza accertare chi sia stato il primo a usarlo, dato che era nell'aria), ma a definirne il concetto, in relazione all'irreducibilità del comunismo gramsciano così al marxiano come al sovietico. Il lancio dell'eurocomunismo trova spiegazione nella vittoria conseguita dal gramscismo nel 1974.

ad attingere il dominio degli intellettuali al livello dei tempi, e il pontificato laico di Croce, come quello che agiva sugli intellettuali. Per singolare che possa apparire, in quella primavera del '74, si compiva anche l'ultimo atto della polemica anticrociana di Gramsci. Ci tocca qui riprendere il discorso iniziato nel saggio precedente sul significato che ebbe per Gramsci la lettura della *Storia d'Europa nel secolo decimonono* di Croce. In quest'opera, « il prototipo o forma pura di tutte le altre opposizioni e, insieme, quella che, col suo odio irremissibile, mette in luce il carattere religioso, di religiosa rivalità del liberalismo » veniva indicato nel cattolicesimo della Chiesa di Roma, « la più diretta e logica negazione dell'ideale liberale », perché « alla concezione per la quale il fine della vita è nella vita stessa, e il dovere nell'accrescimento ed innalzamento di questa vita [...] oppone che, per contrario, il fine è in una vita oltremondana alla quale la mondana è semplice preparazione, che si deve adempiere con l'osservanza di ciò che un Dio che è nei cieli per mezzo di un suo vicario in terra e della sua chiesa comanda di credere e di fare »[10]. Nell'epilogo veniva affermato il valore presente, con l'auspicio di rinascita, a giudizio di Croce fondato su probabilità valide, di codesta "religione della libertà" come de « l'unico ideale che abbia la saldezza che ebbe un tempo il cattolicesimo e la flessibilità che questo non poté avere, l'unico che affronti sempre l'avvenire e non pretenda di concluderlo in una forma particolare e contingente »[11]. Ma parimenti intensa era l'avversione che Croce nutriva per il comunismo, e implacabile in quegli stessi anni la sua polemica contro le "sopravvivenze del materialismo storico". Se nella *Storia* non aveva lo stesso risalto della polemica contro la Chiesa cattolica, era soltanto perché il comunismo non sembrava allora per l'Europa un pericolo prossimo.

Ma all'indomani della fine della guerra la contrappo-

[10] *Storia d'Europa*, pp. 27-28.
[11] *Ivi*, p. 358.

sizione delle fedi religiose opposte era per Croce radicalmente mutata; da una parte "il risveglio cristiano" che, esso solo, poteva salvare la società, e l'attenuazione della polemica contro il cattolicesimo, dall'altra "l'Anticristo che è in noi", come rovescio delle cose sacre e disconoscimento, negazione, oltraggio e irrisione dei valori, dichiarati ipocriti inganni [12]. Anticristo che, in quanto tendenza della nostra anima, non poteva essere impersonato in un uomo, in un istituto, in una classe, in una razza, in un popolo, in uno Stato, in un partito, ma la cui espressione sensibile, nel momento che si attraversava allora, sembrava assunta soprattutto dal comunismo. Il pensiero politico di Croce si fondava in quegli anni su quella stessa antitesi di cristianesimo e di marxismo che diede forza al partito "cristiano" anche se qualcuno vuole oggi intenderne la genesi (già allora, e in primo luogo!) come quella dell'organo atto a mediare il passaggio dei cattolici da una concezione autoritaria della politica a un'altra democratica e moderna e davvero adeguata all'età adulta, come se l'avversario primo fosse rappresentato dal passato cattolico e non dal secolarismo del tempo presente. Età adulta che non si sa in altro modo contrassegnare che non sia quello di una maggiore estensione dei consumi, ivi compresa quella dei prodotti culturali, assimilati anch'essi a cose da consumare. (Chiudo brevemente questa parentesi chiedendo scusa al lettore di servirmi, per semplice necessità e per brevissimo accenno, di questo orribile *verbiage*, in uso presso non pochi democristiani.)

I termini della lotta accettati anche da quei laici che intendevano mantenere in una forma più elevata, purificata dalla mitologia, le verità della tradizione, erano, intorno al '50, quelli di cristianesimo e di marxismo. Nel 1974 ci si accorse come in un quarto di secolo le cose fossero, attraverso la progressione continua di una rivoluzione cul-

[12] Cfr. il saggio del 1946, *L'Anticristo che è in noi*, in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, pp. 313 e seguenti.

turale – la cui successione di momenti era avvenuta, per lunghi anni almeno, in forma pressoché insensibile –, radicalmente mutate. Si tornava esattamente alla prospettiva che Croce aveva avanzata nel 1932, salvo che al posto del liberalismo si era collocato, quale espressione adeguata alla concezione immanentistica della vita, il comunismo gramsciano; e l'avversario veniva individuato nel "vecchio cattolicesimo preconciliare", come se il Concilio avesse significato l'estensione della rivoluzione alla Chiesa, e l'universalità della Chiesa dovesse venire interpretata come permeabilità a tutte le rivoluzioni che hanno avuto successo.

Quest'ultimo atto concludeva un'operazione di cui Togliatti aveva perfettamente percepito l'importanza con l'intitolare, ai primi del '48, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, il primo volume della prima edizione degli scritti del carcere. Occorreva anzitutto raggiungere l'egemonia nella cultura laica, e ciò non poteva avvenire se non abbattendo la dittatura crociana durata per un quarantennio e talmente consolidata che scarso esito avevano avuto gli sforzi sino allora tentati a questo scopo dalle più varie direzioni culturali. Come ciò sia riuscito soltanto al gramscismo, val la pena di ricordarlo perché illumina sulla natura di quella strategia che oggi si suol chiamare "compromesso storico" e che allora – è un punto da non trascurare – fece la prima prova.

La vittoria sulla cultura crociana doveva avvenire nella forma di continuità-superamento: il passaggio dell'intellettuale crociano al marxismo non doveva richiedere la forma di una conversione brusca, ma quella di una rigorosa coerenza apportata alle precedenti convinzioni. Veniva dunque proposto un "compromesso", nel senso che la cultura crociana per quel che riguarda lo spirito profondo che l'animava, avrebbe continuato a vivere nella nuova forma, e sarebbe stata anzi sottratta agli attacchi di esistenzialisti, spiritualisti o nuovi positivisti. Ma come era possibile? Compare qui una nuova figura, "il mito del fascismo", figura nuova rispetto alla polemica comunista precedente

perché questa trasfigurazione del fascismo come "male in sé" importa lo si stacchi, almeno di fatto, dal capitalismo. Le sue origini sono nel laicismo di sinistra; il comunismo poteva farlo proprio, e gli era utile farlo, solo attraverso il sovrastrutturalismo gramsciano. Si ragionava così, ed è un ragionamento ancora corrente: « Il ventennio tra le due guerre era stato caratterizzato da due dittature avverse tra loro, ma complementari, la mussoliniana e la crociana; all'illusione che rappresentava Mussolini come "il motore del secolo" corrispondeva l'altra per cui Croce veniva visto come il pontefice mondiale della religione della libertà; a una politica scissa dalla cultura corrispondeva una cultura che non riusciva a raggiungere la pratica, e doveva limitarsi a una condanna così scarsamente efficiente e così confinata a un puro giudizio morale, da non escludere la convivenza. Per uno dei consueti paradossi storici le due dittature avverse si sostenevano a vicenda. Ciò avveniva perché Croce in conseguenza di un errore delle masse che ne faceva l'ultimo uomo del Rinascimento, o un "nuovo Erasmo"[13], non aveva portato alle ultime conseguenze il suo pensiero ». La cultura gramsciana si presentava dunque come la legittima erede della crociana, anzi l'erede morale perché la salvava da quel brutto compromesso. E, veramente, si può talvolta avvertire nelle pagine dell'ultimo Croce il senso di un'imperfezione della propria opera, a cui tuttavia non poteva essere lui a portare rimedio, così da abbisognare di un continuatore che fosse al tempo stesso negatore. Tuttavia, tanto poco inclinava a ravvisare l'erede nel pensiero gramsciano che si possono leggere i suoi scritti dell'ultimo periodo in funzione di un timore *ante litteram* che siffatto erede si presentasse (anche se non riusciva a definirne i caratteri con precisione; ma è certo una domanda legittima quella concernente i problemi che si sareb-

[13] Sull'analogia tra la posizione di Croce rispetto alla rivoluzione comunista e quella di Erasmo rispetto alla riforma protestante, onde la caratterizzazione di Croce quale ultimo uomo del Rinascimento, cfr. *Q.*, 1293-1294.

bero aperti nel suo pensiero per ovviare alla continuazione gramsciana; il gramscismo infatti non può venire in alcun modo inteso come svolgimento del crocianesimo, o come fedele alla sua ispirazione, anche se si deve ammettere che gli muove una critica che resta insuperabile sul piano dello storicismo immanentistico[14]). Comunque, il modo in cui l'operazione si realizzò porta a ripensare, per l'analogia che presenta, al "suicidio" del partito cattolico: lo storicismo crociano veniva abbassato a una prefigurazione in stile "speculativo e teologico" dello storicismo marxistagramsciano; con le conseguenze che sappiamo nella storiografia, nella critica letteraria, e la loro conclusione nell'oblio presente dell'opera crociana. I caratteri del compromesso che presentemente si propone ai democristiani e ai cattolici si illuminano pensando al successo conseguito sulla cultura crociana.

Ma, di più, e per paradossale che possa sembrare, il gramscismo usciva rafforzato dalla contestazione: si deve dire che « il tramonto di Marcuse fu la prima condizione per l'affermazione di Gramsci sul piano europeo », intendendo questo giudizio rigorosamente alla lettera. La nuova attualità di Gramsci emerse infatti dopo che la contestazione globale aveva dimostrato così la sua efficacia quale momento negativo come l'incapacità di oltrepassare tale momento. Curiosamente ci si trovava portati a una prospettiva rovesciata rispetto a quella da cui aveva preso inizio intorno al '58 il declino della fortuna del gramscismo. Si parlava allora di un marxismo all'italiana, non esportabile, sostanzialmente provinciale; di questa cultura provinciale italiana il pensiero di Gramsci rappresentava l'auto-

[14] Su questo punto mi permetto di rinviare al mio scritto *Croce e il pensiero religioso*, in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970. Il crocianesimo non può realmente rispondere al gramscismo senza mettere in discussione quel presupposto immanentistico, che è accettato sin dall'inizio, come elemento condizionante, mai fatto oggetto di dubbio e di problema, quale dato di fatto risultante dalla storia del pensiero moderno.

critica, ma con i limiti appunto dell'autocritica[15]. Quale funzione si doveva dunque assegnargli se non quella di una *pars destruens*? Esaurito questo compito distruttivo, diventava la premessa perché l'attenzione si trasferisse dai commenti italiani a Marx a quelli stranieri; l'introduzione negativa rispetto al marxismo teorico allignato nella Germania del primo dopoguerra, alle opere di ampio respiro già apparse allora, e alle altre che, germinalmente presenti in quell'atmosfera, sarebbero venute alla luce molti anni dopo. Ora, questi autori avevano fatto la loro prova nella contestazione; ed essa aveva messo fuori giuoco Lukács, aveva consumato (è il termine esatto) la scuola di Francoforte, aveva fermato l'ascesa del nuovo astro Althusser; ma proprio col far ciò sembrava aver messo in luce come la via gramsciana fosse l'unica attraverso cui il marxismo potesse affermarsi in Occidente. Secondo una frase celebre di Marcuse, si proponeva la smascheratura di quel gigantesco falso sul quale l'Occidente aveva edificato le filosofie e la morale, cioè la trasformazione di fatti in essenze, di condizioni storiche in condizioni metafisiche; ma questo antiplatonismo si accompagnava con un primitivismo e con mille altri aspetti che l'imparentavano assai più con la rivoluzione surrealista che con la marxista. Il gramscismo manteneva l'estremo antiplatonismo, separandolo dal primitivismo utopico.

Inoltre, nei suoi aspetti surrealistici o psicanalitici di sinistra, la parte prevalente della contestazione abbandonava gli aspetti classistici. E, allora, come doveva configurare il suo nemico? Come colui che "guarda al passato", alla "conservazione" (non soltanto economica), alla difesa della tradizione, dei suoi principi, dei suoi divieti; e che,

[15] Sulle alterne fortune dell'opera di Gramsci, cfr. G.C. Jocteau, *Leggere Gramsci. Guida alle interpretazioni*, Feltrinelli, Milano 1975; alle pp. 69-70 vi si parla delle prime reazioni, in due scritti di Mario Tronti, alle impostazioni di Togliatti e di Garin convergenti nel rappresentare un Gramsci coscienza critica della storia e della filosofia dell'Italia nel nostro secolo. Si stava già delineando una linea la cui espressione complessiva più precisa può venir cercata nel libro di Tito Perlini, *Gramsci e il gramscismo*, Celuc, Milano 1974.

nell'idoleggiare questo passato, gli conferisce un carattere "sacro", per cui si impegna a combattere qualsiasi novità, così sociale come morale, come estetica; e che, per conseguenza, dei valori che la storia ha ormai sorpassato fa qualcosa di "eterno", di "assoluto", di "metastorico". A che cosa porta politicamente quest'attitudine? Quando l'evoluzione storica ha un ritmo accelerato, quando sente che il suo ordine è minacciato, non resta a chi ne è soggetto che un ultimo appello all'autorità e alla forza; la disperazione di chi si sente oltrepassato dalla storia lo dispone, in nome di quei valori dichiarati eterni, a rinunciare alla democrazia per delegare il potere a una dittatura forte e risoluta. "Repressività", "reazione", "personalità autoritaria", "totalitarismo", "fascismo", sono dunque termini che vengono a coincidere. La contestazione, che non nasce direttamente dall'antifascismo, lo incontra nella versione mitica del fascismo. E si è già detto quanto il gramscismo sia legato a questo mito.

Ancora: sotto un certo aspetto si può dire che il Gramsci del 1920 avesse già indicato, in una pagina che un critico francese ha definito "allucinante", al P.C.I. il suo rapporto alla contestazione, con mezzo secolo di anticipo: « Se a breve scadenza, una potente forza politica di classe non emerge dal *caos* (e questa forza, per noi, non può esser altra che il partito comunista italiano) e questa forza non riesca a convincere la maggioranza della popolazione che un ordine è immanente nell'attuale confusione, che anche questa sua confusione ha una ragione d'essere, poiché non può immaginarsi il crollo di una civiltà secolare e l'avvento di una civiltà nuova senza tale subisso apocalittico e tale rottura fondamentale, se questa forza non riesce a collocare la coscienza operaia nella coscienza delle moltitudini e nella realtà politica delle istituzioni di governo, come classe dominante e dirigente, il nostro paese non potrà superare la crisi attuale, il nostro paese non sarà più, per almeno duecento anni, una nazione e uno Stato, il nostro paese sarà il centro di un *maelstrom* che trascinerà

nei suoi vortici tutta la civiltà europea »[16]. Quali pensieri vengono naturali a chi legge queste righe con gli occhi di oggi? Anzitutto la priorità che già allora Gramsci assegnava alla funzione della cultura: la condizione di possibilità di riuscita del partito comunista italiano sta nel saperla esercitare, nel senso preciso di capacità di intendere l'ordine immanente in quel che apparentemente è il caos. Né si può parlare di un testo vincolato alla situazione del 1920, perché il '68 può facilmente venire inteso come estensione di fermenti che un occhio linceo poteva già cogliere negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale e interpretare come il "subisso apocalittico" e la "rottura fondamentale" che accompagnano il crollo di una civiltà secolare. Se si svolge l'ordine di idee contenute in questo passo, appare naturale che i "borghesi" debbano vedere la cesura radicale tra i due mondi nel suo aspetto distruttivo, e che a questa veduta debba far seguito una frattura, entro il mondo borghese, tra i vecchi e i giovani; lo stato d'animo dei primi manifestandosi in una deplorazione sterile, dei secondi in un negativismo distruttivo che li porta a ripetere, puntualmente, tutti i temi del pensiero libertino dei secoli XVII e XVIII, che oggi riaffiorano sotto il termine di dissacrazione[17]. Naturalmente la salvezza non può venire né dall'adesione alla dissoluzione né dal suo rifiuto, ma da una forza nuova che per Gramsci non avrebbe potuto essere che il partito della classe operaia;

[16] In *Previsioni*, articolo non firmato, comparso nell'edizione piemontese dell'« Avanti! » il 19 ottobre 1920; ripubblicato in A. Gramsci, *Scritti 1915-1921*, Nuovi contributi a cura di Sergio Caprioglio, I Quaderni de « Il corpo », 1968, pp. 140-142. Il critico francese a cui si accenna è Robert Paris, che recensì questo libro in « Les temps modernes », febbraio 1970, pp. 1286-1293. Cfr. per la questione, D. Montardi, *Saggio sulla politica comunista in Italia (1919-1970)*, ediz. « Quaderni piacentini », 1976.

[17] Basta, per accorgersene, scorrere, per esempio, uno dei più recenti libri che siano apparsi sul pensiero libertino, quello di Gerhard Schneider, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1974. È del resto carattere della forma di pensiero libertina ripresentarsi identica in periodi di crisi.

particolare interesse hanno poi le ultime righe, per riguardo a quel tema del paradigma italiano, di cui ho già detto nell'introduzione a questo libro: « [...] Il nostro paese sarà al centro di un *maelstrom* [...] ». È chiaro che la frase può venir letta anche rovesciata, ed è allora che il pensiero di Gramsci compare per intero: se l'Italia supera la crisi, allora è destinata a diventare il punto di riferimento per la costruzione della civiltà europea, o senz'altro della civiltà, dato che per lui resta indiscusso che l'Europa è il punto d'arrivo della civiltà. È un tema che sarà poi ripreso nei *Quaderni*, o meglio che sottende l'intera loro elaborazione; la sua presenza nell'articolo del 1920 serve a illuminare la continuità del pensiero gramsciano. Ed è pure un tema che fa vedere la sua costante vicinanza-opposizione a Mussolini rispetto alla funzione dell'Italia nelle rivoluzioni del nostro tempo. Ed è pure qui che viene a inserirsi il discorso su quel suo particolare "giobertismo", che è altra prova del vincolo che unisce il suo pensiero al gentiliano, e altresì definizione della forma del vincolo; perché per Gentile si trattava di un'inclusione della novità del marxismo nel giobertismo immanentizzato, e per Gramsci dell'opposta inclusione del giobertismo in una riforma del marxismo (termine che, dopo quel che si è detto, deve essere inteso alla lettera, per la simmetria con l'idealistica riforma della dialettica hegeliana); e che è suscettibile di venir presentato come un giobertismo separato completamente da quel "provincialismo" che il termine consuetamente evoca. E tuttavia è pur giobertismo e riafferma motivi del *Primato*, ben più che del *Rinnovamento*. Si può parlare, non contraddittoriamente, di un'affermazione dell'idea del primato completamente sganciato dal nazionalismo, tenendo conto che per Gramsci solo il ripensamento italiano del marxleninismo poteva riuscire a guarire o a preservare il comunismo dal pericolo di qualsiasi forma di involuzione socialimperialistica, così che la rivoluzione potesse ricuperare il suo carattere mondiale. C'è un passo al riguardo, decisivo: « Il popolo italiano è quel popolo che "nazionalmente" è più

interessato a una forma moderna di cosmopolitismo. [...] Collaborare a ricostruire il mondo economicamente in modo unitario è nella tradizione del popolo italiano e della storia italiana, non per dominarlo egemonicamente, e appropriarsi il frutto del lavoro altrui, ma per esistere e svilupparsi appunto come popolo italiano: si può dimostrare che Cesare è all'origine di questa tradizione. Il nazionalismo di marca francese è una escrescenza anacronistica nella storia italiana, propria di gente che ha la testa volta all'indietro come i dannati danteschi. La "missione" del popolo italiano è nella ripresa del cosmopolitismo romano e medioevale, ma nella sua forma più moderna e avanzata »[18]. Sono le frasi più giobertiane, almeno nel senso di un giobertismo intelligente, che siano state scritte a cavallo degli anni '30; e neppure si può dire che nel parlare di influenze francesi da cui liberarsi, Gioberti e Gramsci pensassero ad avversari opposti, Gioberti agli ideologi e Gramsci ai nazionalisti, dato che per Gramsci il germe del nazionalismo è proprio nel pensiero degli ideologi[19]. Nel momento del rilancio, l'originalità italiana fu frequentemente riconosciuta; e si parlò di un Gramsci che aveva definita l'unica via attraverso cui il comunismo può riuscire in Occidente; e successivamente il termine eurocomunismo ebbe la circolazione che sappiamo.

Sembra però oggi di avvertire, e di sentirlo anche nella colluvie degli scritti commemorativi nel quarantennio della morte, un qualche declino, come se il gramscismo, dopo aver rappresentato un'ottima strategia per portare il comunismo italiano sino alle soglie del potere, fosse ormai diventato un ostacolo per compiere l'ultimo passo. La parola "totalitarismo" è infatti screditata, ed è questo l'unico successo, a ben guardare, che la democrazia occidentale possa vantare; è però quel che Gramsci, che non lo usa mai in senso deprezzativo, non poteva prevedere, così che

[18] *Q.*, 1988-1989.
[19] *Q.*, 1491.

è impossibile comporre una sia pur ristretta antologia dei suoi scritti in cui il motivo totalitario non affiori. Quindi la necessità, per i comunisti, di un oltreGramsci: come Lenin era andato oltre Marx, come Gramsci oltre Lenin, così... Quindi la domanda a cui si deve ora rispondere: in che senso il momento totalitario è ineliminabile dall'opera di Gramsci? Equivalente a quella se un oltreGramsci sia possibile.

La critica di totalitarismo.

Il significato positivo dato al termine totalitarismo è il tratto che accomuna Gramsci al fascismo. Possiamo dire senza paradosso che l'accusa che egli muove al fascismo è di essersene appropriato falsificandone il senso. Ma da che dipende il cangiamento di situazione per cui non c'è nessuno oggi che dichiari di professare aspirazioni totalitarie e che non si difenda dall'accusa di averne? Dobbiamo interpretarlo in senso ottimistico, come se volesse significare un più diffuso sentimento della libertà e un aumentato rispetto dell'altro? Per nulla affatto, e la risposta deve essere completamente diversa. L'"epoca della secolarizzazione", cioè l'epoca storica che va dalla rivoluzione del '17 a oggi, ha attraversato due momenti che possono venire indicati cronologicamente – naturalmente con approssimazione e servendosi di un criterio di tendenza – come quello del ventennio tra le due guerre e quello successivo al '45: il primo può esser detto il periodo "sacrale" e il secondo il periodo "profano". Nel primo si cerca un surrogato politico alla religione (le "religioni secolari") ed è allora che si introduce, con significato positivo, il termine "totalitarismo"; nel secondo la liberazione non da questa o da quella religione ma *dalla* religione. (La parola "demitizzazione", che si introdusse nell'uso corrente intorno al '60, cedette presto il posto a "dissacrazione"; è simbolico il diverso successo che ebbero i tentativi di combinare Marx e Freud nel pri-

mo e nel secondo periodo.) È in conseguenza di ciò che il principio totalitario non trova più alcuno che lo rivendichi, e diventa soltanto motivo di accusa. La domanda che ci si presenta è questa: il totalitarismo appartiene, in linea di principio, al periodo sacrale delle secolarizzazione, anche se tuttavia ne permangono abitudini rilevanti, consolidate in classi dirigenti politiche, con conseguenti pericoli? O, invece, totalitarismo e secolarismo sono inscindibili, così che il pericolo totalitario si possa ripresentare oggi sotto una forma nuova, più pericolosa perché non si dà come tale?

È ben nota la tranquillante risposta abituale: per resistenze e contrasti che possa incontrare nell'URSS e nei Paesi satelliti, il processo di evoluzione democratica è tuttavia irreversibile; nei Paesi occidentali i partiti comunisti tendono sempre più ad abbandonare il modello sovietico per assumere il volto umano. Naturalmente, insiste quella sinistra che pretende al monopolio dei "diritti di libertà", il processo non può essere che lento; ma, d'altra parte, non si può rinunciare né a quella grande parte di verità che il marxismo possederebbe, né al pluralismo. È nota anche la tesi opposta: la "barbarie" ha le sue radici filosofiche nel marxismo stesso. Penso che proprio la considerazione del pensiero di Gramsci, in cui si deve riconoscere, nelle intenzioni, il più liberale tra gli eredi del marxleninismo, possa portare a veder chiaro in tale questione. A chi chiedere infatti la risposta se non a lui, come al più umano dei comunisti?

Cominciamo con l'osservare come, nella lettera, il suo pensiero appartenga incontestabilmente al primo periodo. Vediamo come egli parla del totalitarismo nel testo che, al riguardo, è il più complessivo: « Avviene sempre che le singole persone appartengano a più di una società particolare e spesso a società che essenzialmente sono in contrasto fra loro. Una politica totalitaria tende appunto: 1) a ottenere che i membri di un determinato partito trovino in questo solo partito tutte le soddisfazioni che prima trovavano in una molteplicità di organizzazioni, cioè a rompere

tutti i fili che legano questi membri ad organismi culturali estranei; 2) a distruggere tutte le altre organizzazioni o a incorporarle in un sistema di cui il partito sia il solo regolatore. Ciò avviene: 1) quando il partito dato è portatore di una nuova cultura e si ha una fase progressiva; 2) quando il partito dato vuole impedire che un'altra forza, portatrice di una nuova cultura, diventi essa "totalitaria"; e si ha una fase repressiva e reazionaria oggettivamente, anche se la reazione (come spesso avviene) non confessi se stessa e cerchi di sembrare essa portatrice di una nuova cultura »[20].

Nella prima parte di questo passo Gramsci concorda sostanzialmente con la tesi del Lukács di *Storia e coscienza di classe* sul totalismo del rivoluzionario, per il quale non esistono sfere distinte (estetica, morale, religiosa) di esistenza e di giudizio; così che il totalitarismo sarebbe prima di tutto una soluzione morale, in quanto la politica rivoluzionaria rappresenterebbe l'unica via per la riacquisizione dell'unità interiore; la liberazione dalle varie influenze a cui l'individuo è passivamente soggetto, senza essere consapevole delle loro origini; il totalitarismo soccorrerebbe contro questa minaccia di frantumazione della personalità. Ma particolare attenzione merita la seconda parte: a fronteggiare il totalitarismo rivoluzionario si erge uno pseudototalitarismo che, per impedire la riuscita, non dichiara il suo carattere repressivo e reazionario, ma si presenta come posizione alternativa, portatrice di una nuova e superiore cultura.

È un passo decisivo per intendere la sua critica del fascismo. La contrapposizione di comunismo e fascismo si pone per Gramsci nei termini di *totalitarismo vero* e *finzione di totalitarismo* o *totalitarismo mancato*. L'intero suo discorso si pone all'*interno del totalitarismo*, e in questo senso deve essere interpretata la sua frase secondo cui « nell'epoca attuale la guerra di movimento si è avuta politica-

[20] *Q.*, 800.

mente dal marzo 1917 al marzo 1921 ed è seguita una guerra di posizione il cui rappresentante, oltre che pratico (per l'Italia), ideologico, per l'Europa, è il fascismo »[21]. Che cosa può voler significare se non che dopo l'arresto della guerra di movimento, la resistenza alla rivoluzione ha dovuto anch'essa darsi una sembianza di "totalità"; ha dovuto anch'essa adottare una fraseologia rivoluzionaria e presentarsi come portatrice dei valori della "vera" rivoluzione? Le *Noterelle sul Machiavelli* servono a definire con precisione un'opposizione a Mussolini che non ha nulla di comune con l'antifascismo liberale o democratico: « [...] protagonista del Nuovo Principe non potrebbe essere nell'epoca moderna un eroe personale, ma il partito politico [...]. Quando la crisi non trova questa soluzione, ma quella del capo carismatico, significa che esiste un equilibrio statico (i cui fattori possono essere disparati, ma in cui prevale l'immaturità delle forze progressive), che nessun gruppo, né quello conservativo, né quello progressivo, ha la forza necessaria alla vittoria e che anche il gruppo conservativo ha bisogno di un padrone (cfr. *Il 18 brumaio di Luigi Napoleone*) [...]; una forma sociale ha "sempre" possibilità marginali di ulteriore sviluppo e sistemazione organizzativa e specialmente può contare sulla debolezza relativa della forza progressiva antagonistica, per la natura e il modo peculiare di vita di essa, debolezza che occorre mantenere; perciò si è detto che il cesarismo moderno più che militare è poliziesco »[22]. Cioè, in passato il cesarismo può aver avuto una funzione progressiva (Cesare, Napoleone I). Successivamente, e già con Napoleone III, l'ha completamente perduta: in ragione delle mutate condizioni storiche, è stato interamente assorbito dalle posizioni reazionarie, così da portarle ai loro esiti conclusivi; la figura di Mussolini è simbolica al riguardo. Se ben guardiamo, le critiche di Gramsci a Mussolini possono venire sostanzialmente riassunte nei termini seguenti: il fascismo non riu-

[21] *Q.*, 1229.
[22] *Q.*, 1601, 1604, 1622.

scì come totalitarismo perché "cesarismo"; e non tanto perché addivenne a compromessi, ma perché i suoi compromessi erano, già all'inizio, fallimentari, favorevoli alle classi che già detenevano il potere; perciò non incise in profondità nel tessuto sociale e istituzionale. È curioso osservare come i motivi essenziali della sua critica corrispondano alle ragioni per cui oggi gli studiosi concordano nel parlare del fascismo come "totalitarismo mancato"[23].

La domanda che ora si propone è quale forza mantengano dunque, nei riguardi della versione gramsciana, le critiche consuete al totalitarismo. Se, come ritengo si debba affermare, il pensiero gramsciano non è "frammentario", ma rigorosamente organico e coerente, se, anzi, è il punto d'arrivo insuperabile dell'interpretazione umanistica e volontaristica del marxismo, dalla sua considerazione si potranno trarre i criteri generali per valutarle. *Il caso Gramsci è cioè importante perché permette di saggiare i sensi di totalitarismo.*

La critica generale è ben nota: assolutizzazione del potere (ossia assorbimento totale dell'*autorità* nel *potere*, sino a quella pratica scomparsa dell'idea di autorità, che è il carattere precipuo della crisi presente) e rovesciamento del processo di liberazione nella più schiavistica delle dipendenze che la storia abbia mai conosciuto. Essa viene però inclusa in due modelli interpretativi generali, con correlate proposte etico-politiche, assolutamente opposti. Riferiamoci al già detto carattere di religione secolare: uno dei modelli vi vede la permanenza, contraddittoria con i tempi moderni, dell'archetipo ierocratico, l'altro la conseguenza finale del secolarismo dei tempi moderni.

Limitandoci a ricordare qui i tratti essenziali del primo, che è il più diffuso, possiamo ricondurli ai sette seguenti: 1) Il rivoluzionario in nome della "rivoluzione

[23] Cfr., ad esempio, D. FISICHELLA, *Analisi del totalitarismo*, D'Anno, Messina e Firenze 1976, pp. 215 e seguenti. Trovo nell'ottimo libro del Fisichella una conferma, dal punto di vista della scienza politica, della mia tesi sul totalitarismo. Rispetto all'interpretazione gramsciana del fascismo, cfr. l'*Annotazione* a questo saggio (pp. 353 ss.).

totale" trascrive in termini mondani l'aspirazione al "totalmente altro"; da ciò la simmetria dei fenomeni rivoluzionari con i religiosi (mentalità messianica, che conseguentemente è intollerante, e apocalittica, che ha il riscontro politico nel rifiuto del riformismo, come compromesso con il mondo esistente, eccetera). 2) La permanenza dell'archetipo sacrale si manifesta nel carattere gnostico-salvifico che il rivoluzionario attribuisce alla conoscenza, anche se la sua pretesa di rappresentare la modernità lo porta all'idolatria per la parola "scientifico". 3) Il trasferimento nel dominio secolare fa sì che il rivoluzionario abbia sempre davanti a sé il modello di una nuova Chiesa universale che debba sostituire l'antica e rende particolarmente sensibile la simmetria con la Chiesa cattolica. Così ai sacerdoti pastori di anime corrispondono gli intellettuali persuasori permanenti, ai "poveri" la "classe operaia", eccetera. 4) Il "totalmente altro" non è suscettibile di venire realizzato, e ciò avviene mentre il criterio di verità è posto nella realizzazione; in ragione di questa contraddizione, si produce nel comunismo il fenomeno delle eresie come richiamo al messaggio originario "tradito dai politici" (esatto riscontro nelle accuse: mondanizzazione della Chiesa, imborghesimento del partito, esempio della contestazione come tentativo di recupero della rivoluzione totale), conseguente persecuzione dei deviazionisti, eccetera. 5) Nel suo aspetto di religione secolare il comunismo porta al limite l'idea del potere ierocratico, per ciò che attraverso la secolarizzazione non investe soltanto il dominio culturale, ma anche e *direttamente* quello politico ed economico; attraverso l'abolizione della distinzione tra lo spirituale e il temporale, il modello medioevale attinge insieme il massimo della coerenza e il massimo dell'oppressività. 6) In rapporto all'arcaicità di questi suoi caratteri si intende l'ascendente che il comunismo esercita sui cattolici che saranno divisi tra sentimenti di odio estremo o di altrettanto estrema attrazione, ma mai faranno proprio l'atteggiamento dei laici che, insensibili al suo richiamo, valutano oggettivamente i pericoli che rap-

presenta per lo spirito moderno, pur riconoscendo la difficile evitabilità di un pericolo comunista nel processo di modernizzazione dei Paesi arretrati. 7) Eresia rispetto al cristianesimo, o confluenza di tutte le eresie cristiane, il comunismo può avere la speranza di assorbire la vecchia Chiesa; ridotta in questo caso attraverso un suicidio per cui fu poi trovato il nome di "compromesso", a sezione della nuova destinata a rassicurare da ogni timore dell'aldilà; e a vincere ogni scrupolo dei vecchi credenti rispetto all'ateismo marxista col battezzare i comunisti come "cristiani anonimi", e col combattere in nome del "principio utopico" della vera religione quella vecchia religione chiusa che era invece "oppio del popolo".

Il torto del comunismo starebbe nell'avere interpretato la rivoluzione scientifico-industriale in termini religiosi. L'agnosticismo sociologistico si contrappone sotto questo riguardo alla "gnosi" comunistica. All'idea dell'arcaicità dei totalitarismi consegue la distinzione tra socialismo e comunismo, con la possibilità di due diversi discorsi. Per l'uno, il marxismo sarebbe suscettibile di autocriticarsi, così da deporre gli aspetti messianici, escatologici, gnostici, eccetera. Potrebbe farlo estendendo sino ai termini ultimi la critica che rivolge alla religione trascendente; offrendosi a una sorta di trattamento psicanalitico che metterebbe in luce quanto di religioso permanga in una trasposizione della proiezione dei desideri dell'aldilà a una metaumanità futura. A questa condizione il comunismo potrebbe cangiarsi in un socialismo occidentale e moderno e secolare e pluralistico; ma sopravviene qui il secondo discorso, che osserva come tale autocritica incontri un ostacolo pressoché insormontabile nel dommatismo fideistico e rivoluzionario e nel mito dell'uomo nuovo che discendono dalla sua origine messianica. Chi scorra l'immensa letteratura gramsciana si accorge come una parte amplissima di essa sia dovuta alla sinistra totalitaria e come i lavori di questa ispirazione si alternino nella ricerca di documentare, senza possibilità di conciliazione, l'uno o l'al-

tro di questi discorsi[24]. Sino a una sterile discussione su "egemonia e pluralismo" che si svolse nell'autunno e nell'inverno scorsi, a cui peraltro si deve riconoscere un'utilità: l'aver documentato l'inconciliabilità delle due interpretazioni.

Passiamo dunque a vedere quale validità possegga la critica di totalitarismo nella sua versione laicosecolaristica, mettendone in piena luce questo carattere, che i suoi assertori generalmente tengono piuttosto dissimulato, come se ragionassero da un punto di vista "democratico" strettamente politico-sociologico, religiosamente neutrale. In realtà il rimprovero mosso a Gramsci è di essere rimasto *troppo cattolico*, se anche di un cattolicesimo rovesciato, sino al punto di vedere nella Chiesa cattolica l'antagonista essenziale – ma un'antagonista che si tratta di riassorbire –, di aver avuto sempre in mente l'unità organica della società medioevale, assegnando di conseguenza al socialismo il compito di ricostituirla in forma moderna. Per il vero secolarista, il cristianesimo appartiene al passato, è oggetto di storia; per Gramsci, invece, deve "ammazzarlo" per prenderne il posto, segno che è ancora vivo, e che la funzione che esercita non è eliminabile, anche se nella forma storica non le è più adeguato. Il marxismo ripensato da Gramsci deve unificare i due pontificati presenti in Italia, quello cattolico e quello laico esercitato da Benedetto Croce. Non gli passa neppure per la mente che il secolarismo debba escludere l'idea del pontificato. Laicismo e visione totalizzante, insomma, si escluderebbero; e la seconda non riuscirebbe a dissimulare la sua parentela con l'archetipo teocratico.

Quanto c'è di vero in questa tesi? Indubbiamente mette in luce un aspetto reale. Il tratto indubbiamente

[24] Si ha il punto estremo dell'interpretazione socialdemocratica nel libro di G. Tamburrano, *Antonio Gramsci*, 1963, oggi ripubblicato presso SugarCo, Milano. La posizione opposta in L. Pellicani, *Gramsci e la questione comunista*, Vallecchi, Firenze 1976, intervento utilissimo come raccolta di tutti gli elementi che si oppongono alle interpretazioni edulcorate.

singolare e unico, nell'intera letteratura marxistica, dell'opera di Gramsci sta nella trascrizione secolarista della Chiesa cattolica, e nella continua presenza alla sua mente del parallelo tra essa e il comunismo. Il comunismo è per lui la religione che deve prenderne il posto. Né questo deve essere detto nel senso generico della simmetria tra i fenomeni rivoluzionari e i religiosi; il fatto che questa simmetria sia reale non toglie la diversità tra i pensatori rivoluzionari, in quanto è diversa la forma religiosa che viene trasposta: la posizione di un Gramsci non può venire identificata, per esempio, con quella di un Bloch che guarda al momento escatologico. Dal rapporto col cattolicesimo dipende quel carattere inconfondibilmente italiano del suo pensiero su cui tanto si è insistito, così che si potrebbe dire che al termine del ciclo lo hegelismo italiano ritrova il cattolicesimo, in una forma completamente immanentizzata; ed è chiaro che sarebbe qui anche il punto di partenza per un discorso compiuto su quel suo giobertismo.

Per intendere questo occorre riferirci a due punti di cui ho già parlato nel saggio precedente: l'aspetto per cui la filosofia italiana del periodo 1890-1940 è caratterizzata dalla decomposizione della religione in conseguenza del rifiuto del soprannaturale, decomposizione in cui il pensiero gramsciano prende posto come rivendicazione unilaterale della funzione unitaria che la religione esplica socialmente, e il fatto che, a partire dalla *Storia d'Europa* di Croce, Gramsci ritrova, affinandoli per confermarli, tutti i temi del suo pensiero giovanile. Nel considerare questa continuità, ci si accorge come il filo connettivo tra essi e il pensiero dei *Quaderni* sia costituito dalla ricerca della versione secolarizzata dell'unità spirituale e sociale che la Chiesa cattolica aveva realizzato nel Medio Evo.

Il genuino Gramsci si affaccia infatti per la prima volta nel terzo articolo che pubblicò sul settimanale socialista torinese « Il grido del popolo » il 20 novembre 1915. Si intitolava *La luce che si è spenta*, ed era dedicato a ricordare la figura di Renato Serra, poco avanti caduto sul

Podgora. Tuttavia la memoria del Serra, personalità da lui molto distante, non è che l'occasione. Serra viene subito accostato a Francesco De Sanctis, « il più grande critico che l'Europa abbia mai avuto », e De Sanctis collegato, con un parallelo che ignoro avesse precedenti, a san Francesco: « Pensate a ciò che nel *Medioevo* rappresenta il movimento francescano di fronte al teologismo dottrinario della Scolastica. La teologia era pan degli angeli, non dei miseri mortali, eppure essa aveva invaso tutte le manifestazioni religiose, anche la predicazione al popolo: Dio spariva dietro ai sillogismi, snebbiava lontano e gravava sulle coscienze come qualcosa di enorme, di schiacciante. L'intelletto aveva ammazzato il sentimento, la riflessione occhialuta aveva strangolato lo slancio della fede. Venne S. Francesco, anima umile, dimessa. Spirito semplice, soffiò via tutti gli involucri cartacei, pergamenacei che avevano straniato Dio dagli uomini e fece rinascere in ogni animo la divina ebbrezza. Così hanno fatto il De Sanctis e il Serra per la poesia ». Sono cioè "andati al popolo", hanno portato al popolo senza impoverirlo, la poesia, rompendo « i reticolati irti di spine erudite »[25]. Gramsci vede una connessione tra il rinnovamento della critica letteraria che veniva allora operato in nome del De Sanctis, il socialismo e il francescanesimo. Questo rapporto culturale-politico giustifica l'aneddoto con cui l'articolo prende inizio; vi si parla di un povero ragazzo che non aveva potuto frequentare la scuola per la malferma salute e si era preparato da sé per l'esame di proscioglimento. Quando si presentò al maestro, "al rappresentante della scienza ufficiale", questi lo scoraggiò, chiedendogli se conoscesse gli 84 articoli dello Statuto. Avvenne così che il ragazzo tornò a casa piangendo e non volle in quella sessione dare l'esame. L'aneddoto può sembrare di scarso rilievo, atto soltanto a dimostrare che, come tutti sanno, la polemica contro il nozionismo ha i suoi anni. Senonché da una lettera dal carcere

[25] L'articolo è ripubblicato in *Scritti giovanili*, pp. 10-12.

(a Tania, 2 gennaio 1928) apprendiamo che il povero ragazzo era lo stesso Gramsci e allora l'articolo si illumina di un intenso significato. Quel che viene raccontato nel suo esordio è il trauma da cui aveva preso inizio il disagio di Gramsci rispetto alla società; egli aveva avvertito in quell'episodio la separazione delle classi e l'uso che la classe dirigente faceva della cultura, anche nei suoi rappresentanti più modesti, per stabilire un diaframma tra sé e il popolo. La separazione tra le classi viene sentita da lui sul piano culturale ancor prima che sul piano economico; o almeno, anche se le due sono inscindibili, e se la separazione culturale ha una funzione protettiva della separazione economica, è soprattutto attraverso la prima che apprende il carattere ingiusto della situazione. Successivamente la lettura de «La Voce» ha insegnato al giovinetto che la situazione è trasformabile: commemorando nel Serra, caduto in guerra, uno dei principali collaboratori della rivista, dichiara la cultura da cui proviene, e riafferma insieme quel quasi-interventismo che lo aveva fatto escludere per un anno dalla collaborazione al settimanale socialista. Ma la cultura vociana deve portare al De Sanctis, e l'esempio della sua critica lo porta al pensiero di un periodo storico in cui vigeva, o era stata temporaneamente ristabilita attraverso la rinascita francescana, un'unità ideale tra gli intellettuali e i semplici.

Ho già detto come nei *Quaderni* vengano riprese, chiarificate nel loro senso, le posizioni giovanili: ora, la lettera, l'articolo, il quaderno permettono di stabilire una continuità 1899 (l'anno in cui Gramsci compiva otto anni)-1915-1932. I temi dell'articolo ritornano infatti puntualmente in quell'undecimo quaderno in cui sono tratte le conclusioni dell'esame della filosofia crociana; in quelle pagine che nella prima edizione, condotta secondo l'ordine sistematico, furono preposte, giustamente, al primo volume pubblicato *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, come se dovessero servire di introduzione ideale all'intera opera. Carattere che infatti hanno; per intendere nella sua

genesi ognuno dei concetti nuovi di Gramsci, la via migliore è cercarlo in esse, anche quando il riferimento sembra minimo. Ma, di più, una frase messa, forse non a caso, tra parentesi (si tratta di un avvertimento cosciente della connessione? La parentesi indica il richiamo di un pensiero passato, allora frammentario, che ora viene integrato in una sistemazione rigorosa?) mostra come il Gramsci del 1932 riprenda puntualmente il motivo di fondo dell'articolo del 1915: «(I movimenti ereticali del Medio Evo come reazione simultanea al politicantismo della chiesa e alla filosofia scolastica che ne fu una espressione, sulla base dei conflitti sociali determinati dalla nascita dei Comuni, sono stati una rottura tra massa e intellettuali nella chiesa "rimarginata" dalla nascita di movimenti popolari religiosi riassorbiti dalla chiesa nella formazione degli ordini mendicanti e in una nuova unità religiosa)»[26].

Si pone quindi il problema: si deve cercare in questo latente cattolicesimo, agente anche se negato, la spiegazione dell'inflessione totalitaria che Gramsci dà al suo secolarismo? La domanda è importante perché permane in molti l'idea, che considero del tutto errata, secondo cui la Chiesa cattolica, o almeno la Chiesa cattolica preconciliare, avrebbe offerto l'esemplare più completo del totalitarismo; con l'immagine conseguente dei rivoluzionari come personaggi a mezza strada tra il vecchio e il nuovo, tra la vecchia visione teologica e la nuova visione laica della vita. Una tale tesi viene di rado affermata oggi in termini espressi, è vero; pure, se si facesse l'elenco dei giudizi particolari che continua a permeare! Penso sia questa l'occasione per una confutazione definitiva. A cui si giunge proprio attraverso la considerazione del coerentissimo pensiero di Gramsci.

Premetterò, per comodo di esposizione, le mie tesi sul totalitarismo gramsciano, per passare poi a dimostrarle. Occorre anzitutto intenderci sui vari sensi del termine,

[26] *Q.*, 1384.

osservando anzitutto che l'idea di totalitarismo è inscindibile da quella di "rivoluzione totale". Per provarlo, basta riflettere alla definizione che, in un'opera ormai classica, il Friedrich e il Brzezinsky hanno dato della caratteristica prima delle dittature totalitarie: la presenza di un'ideologia « accentrata e proiettata verso uno stadio finale e perfetto dell'umanità, contenente cioè un'affermazione chiliastica basata sul rifiuto radicale della società esistente, e insieme sulla conquista del mondo a vantaggio di una nuova società ». Ebbene, questa definizione non corrisponde puntualmente a quella di "pensiero rivoluzionario"? Da che cosa deriva, del resto, il termine totalitarismo, se non da totalità? Ora il passaggio da una società fondata su una concezione teologica trascendente, o anche immanente, a un'altra completamente secolarizzata, in cui l'idea di Dio sia scomparsa senza lasciar traccia, è proprio il passaggio da una totalità a un'altra; da un eone a un altro eone, per seguire la tesi delle origini gnostiche del pensiero rivoluzionario; senza questa frattura radicale, il passaggio al secolarismo significherebbe il vecchio mondo ormai deserto di valori. Il rivoluzionario potrebbe trarre molte considerazioni a suo favore dall'osservazione del presente Occidente pluralistico. Non sta prendendo le sembianze del mondo di Sade?, che è poi l'esemplificazione, nel suo genere perfetta, del dominio della forza pura? Non ci si sta arrivando attraverso la deresponsabilizzazione permissiva? Il puro pluralismo, per se stesso, può rappresentare nient'altro che caos e anarchia, una situazione da cui si può uscire soltanto attraverso una frattura radicale. Dobbiamo quindi domandarci se, riconosciuto che il momento totalitario è ineliminabile dal processo rivoluzionario, non si possa pensare a una diversità delle sue forme: a un totalitarismo come soluzione definitiva rappresentante il massimo dell'oppressività, e a un totalitarismo provvisorio come momento necessario di coercizione nel periodo della transizione, destinato a essere superato in una forma più alta di libertà. La considerazione tratta dall'osservazione empirica dei modelli

totalitari sinora realizzati non dimostra nulla; e occorre riconoscere che Gramsci ha avvertito il problema come nessun altro, e fatto ogni sforzo per definire la seconda via. Il suo totalitarismo è il preciso inverso, nelle intenzioni, di quello staliniano. Nello stalinismo si procede verso una coercizione sempre maggiore; nel gramscismo, la coercizione provvisoria deve progressivamente cedere rispetto al momento del consenso. Si è parlato spesso del "tradimento necessario alla sua riuscita" come di una necessità intrinseca alla rivoluzione totale, che porta inevitabilmente al totalitarismo, nel senso di oppressività. Orbene, il pensiero di Gramsci è il maggior tentativo di sfuggire a questa necessità, a mio giudizio il tentativo insuperabile, destinato però al fallimento per ragioni che sono intrinseche alla sua essenza. Il problema cruciale, oggi raggiunto, della critica gramsciana è il seguente: se il risultato a cui la sua opera può portare corrisponda alla sua intenzione, o invece non la rovesci, fornendo la prova decisiva di quella necessità.

L'intenzione.

Come è noto, l'idea di egemonia è il concetto nuovo che dovrebbe permettere di superare le difficoltà: Gramsci lo presenta come già implicito in Lenin, come la scoperta filosofica leninista, che egli avrebbe messo in chiaro; si tratta di un'attribuzione assai discutibile, ma vedremo come Gramsci vi fosse portato o, per dir meglio, costretto. Non aggiunge « è quello che i suoi successori hanno dimenticato »; ma sembra indubbio l'abbia pensato. Quel che è certo è che in vita scontò il sospetto d'averlo fatto. La novità che l'idea di egemonia porta nel marxleninismo permette infatti di spiegare così il suo isolamento negli anni del carcere come l'apice del successo raggiunto negli anni recenti. C'è un parallelismo perfetto tra la novità del suo pensiero e la solitudine tra i suoi compagni di carcere,

spesso accompagnata da atteggiamento ostile[27]. La contrapposizione essenziale è per Gramsci quella tra "dittatura con egemonia" e "dittatura senza egemonia"; le altre opposizioni dicotomiche (egemonia-dominio, direzione-dittatura, consenso-forza) rientrano nella prima. Attraverso l'idea della dittatura-egemonia, Gramsci pensa di far propria la verità del liberalismo come anche quella del cattolicesimo; di giungere a un comunismo in cui trovi soddisfazione l'esigenza del consenso.

Per intendere il processo attraverso cui vi è arrivato dobbiamo partire dall'intuizione nuova, assolutamente senza riscontri, del Gramsci dei *Quaderni*: quella secondo cui *lo svolgimento rigoroso del momento filosofico del pensiero di Lenin e lo sviluppo sino alle conseguenze ultime del ripensamento italiano della filosofia hegeliana devono coincidere,* così che lo storicismo italiano condotto alla sua coerenza si identificherebbe col marxismo liberato da quelle scorie che avevano portato alla contesa tra i vari ortodossismi e revisionismi realizzando la vera filosofia della rivoluzione. Al recupero dell'universalità dovrebbe accompagnarsi la ripresa di una rivoluzione che, pensata come mondiale, sembrava allora ferma ai confini della Russia. Certamente tra i pensatori marxisti degli anni '20, Gramsci è colui che si è proposto con maggior rigore la domanda come la rivoluzione *mondiale* comunista sia possibile; e quel che lo distingue, per esempio, da un Lukács o da un Korsch, il primo dei quali si subordina allo stalinismo, il secondo rompe col comunismo sovietico.

Sono passati ormai trent'anni dalla pubblicazione della prima opera postuma di Gramsci sotto il titolo *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, e la dittatura crociana è crollata; abbiamo fatto una tale abitudine agli slogans tratti dalle sue opere, da essere stupiti, piuttosto, dalle tesi che suonano opposte. Ma proviamo a

[27] Per queste vicende, cfr. ora P. SPRIANO, *Gramsci in carcere e il Partito*, Editori Riuniti, Roma 1977.

rituffarci nel clima degli anni tra il '30 e il '40; chi oggi ha i capelli grigi può farlo, ma credo sia impresa disperata per un giovane. Nessuno tra i giovani intellettuali antifascisti di allora, e chi scrive ne è testimone, aveva il più lontano sospetto della possibilità della via che Gramsci in carcere stava percorrendo. La convergenza tra Lenin e Croce! Una simile idea sarebbe sembrata folle ai più avanzati tra quei giovani intellettuali. Ragionavano, di regola, così: la critica crociana del marxismo deve essere considerata come decisiva, e il socialismo che può essere ripreso in Occidente e armonizzato col liberalismo deve essere liberato dalla pesante ipoteca del marxismo filosofico; quanto al leninismo, la sua portata filosofica è nulla e per quel che concerne il significato politico è storia russa. Lenin sembrava così dar conferma alla tesi crociana sul carattere di ideologia, come strumento di azione politica, e non di filosofia, del marxismo. Qualcuno inclinava verso il comunismo, è vero; ma allora riteneva suo dovere rompere completamente con la cultura crociana. Stando così le cose per quel che concerne gli ambienti intellettuali, non c'è da stupirsi se i rapporti di Gramsci con i compagni di carcere comunisti siano stati tanto difficili, e se si sia spento nell'isolamento ideale più completo, e probabilmente nella disperazione. Tutto il suo lavoro poteva andare completamente perduto.

Il riferimento all'idea prima serve a definire l'ordine che si deve stabilire tra i vari passi in cui viene trattato il rapporto tra egemonia e consenso. Il primo nell'ordine logico mi sembra il seguente del decimo quaderno: « In lui [*cioè* nel "fondatore della filosofia della praxis", in Marx] è contenuto in nuce anche l'aspetto etico-politico della politica o la teoria dell'egemonia e del consenso, oltre all'aspetto della forza e dell'economia »[28]. L'affermazione del momento dell'egemonia deve essere quindi ricondotta alla distinzione tra la versione economicistica del marxismo e quella in termini di filosofia della prassi. La contrappo-

[28] *Q.*, 1315.

sizione crociana della storiografia etico-politica alla materialistico-storica intesa nel senso di spiegazione meccanicistica ed economicistica ha un suo momento di validità; ma il crocianesimo deve essere collocato all'interno del marxismo come momento della sua liberazione dalle scorie, nel senso che ha la funzione di mediarne il passaggio all'interpretazione e allo sviluppo rigorosi. È da osservare come Gramsci su questo punto si incontri col giovane Gentile che, esattamente allo stesso modo, pensava le ricerche di Croce sul materialismo storico come introduzione a una filosofia della prassi più elaborata filosoficamente di quella proposta da Marx.

Ma come avviene la conversione dell'"uomo attivo di massa" al marxismo? In un altro passo di fondamentale importanza, Gramsci parla delle « due coscienze teoriche » di quest'uomo: « una implicita nel suo operare e che realmente lo unisce a tutti i suoi collaboratori nella trasformazione pratica della realtà e una superficialmente esplicita o verbale che ha ereditato dal passato e ha accolto senza critica ». Si trova, insomma, in una situazione di « coscienza contraddittoria » che può giungere al punto estremo da non permettere « nessuna azione, nessuna decisione, nessuna scelta », così da produrre « uno stato di passività morale e politica ». Può uscirne attraverso una « comprensione di se stesso »: « La comprensione critica di se stessi avviene quindi attraverso una lotta di "egemonie" politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere a un'elaborazione superiore della propria concezione del reale. La coscienza di essere parte di una determinata forza egemonica (cioè la coscienza politica) è la prima fase per una ulteriore e progressiva autocoscienza in cui teoria e pratica finalmente si unificano. Anche l'unità di teoria e pratica non è quindi un dato di fatto meccanico, ma un divenire storico, che ha la sua fase elementare e primitiva nel senso di "distinzione", di "distacco", di indipendenza appena istintivo e progredisce sino al possesso reale e completo di una concezione del mon-

do coerente e unitaria. Ecco perché è da mettere in rilievo come lo sviluppo politico del concetto di egemonia rappresenti un grande progresso filosofico oltre che politico-pratico, perché necessariamente coinvolge e suppone una unità intellettuale e una etica conforme a una concezione del reale che ha superato il senso comune ed è diventata, sia pure entro limiti ancora ristretti, critica »[29].

Anche se, in un noto passo, Gramsci accusi Gentile di aver confuso egemonia e dittatura, consenso e forza, è impossibile leggere queste righe senza che venga in mente la teoria pedagogica gentiliana sull'autoeducazione. E l'accostamento, anche se il nome di Gentile non è menzionato, è stabilito da Gramsci stesso quando dopo un chiaro riferimento alla moderna impostazione del rapporto maestro-scolaro e alla tesi che il rapporto pedagogico non può essere limitato ai rapporti "scolastici" (con questo termine egli intende il contatto delle nuove generazioni con le anziane) ma è coestensivo a tutte le società, afferma che « ogni rapporto di egemonia, è necessariamente un rapporto pedagogico »[30]. Dal che appare come *il concetto di egemonia faccia tutt'uno con l'interpretazione della rivoluzione come riforma intellettuale e morale.*

Il processo per cui il cattolico supera nel comunismo la "coscienza contraddittoria", è delineato nelle pagine dell'undecimo quaderno in cui sono tracciati i lineamenti schematici di una breve storia della Chiesa. Gramsci le riconosce anzitutto un grande merito, l'essere stata « sempre la più tenace nella lotta per impedire che ufficialmente si formino due religioni, quella degli "intellettuali" e quella delle "anime semplici" ». Ma questa funzione è stata messa in crisi nell'età della Controriforma dal sorgere della concezione immanentistica della vita, e dalla separazione della Chiesa dalla cultura. C'è stata così una « rottura nella comunità dei "fedeli", rottura che non può essere sanata innalzando i "semplici" al livello

[29] Q., 1385-1386.
[30] Q., 1331.

degli intellettuali [...] ma con una disciplina di ferro sugli intellettuali perché non oltrepassino certi limiti nella distinzione e non la rendano catastrofica e irreparabile ». Di conseguenza la separazione, al presente, di tre direzioni. Ci sono i cattolici integrali, negatori assoluti del mondo moderno. Ci sono i gesuiti, artefici realisti dell'equilibrio e del compromesso che « per conservarlo hanno impresso alla Chiesa un movimento progressivo che tende a dare certe soddisfazioni alle esigenze della scienza e della filosofia, ma con ritmo così lento e metodico che le mutazioni non sono percepite dalla massa dei semplici, sebbene esse appaiano "rivoluzionarie" e demagogiche agli "integralisti" ». Ci sono, se pur nascosti, i modernisti. Al modernismo che in quegli anni appariva episodio ormai chiuso, Gramsci dedica particolare attenzione: « Il modernismo non ha creato ordini religiosi, ma un partito politico, la democrazia cristiana ». Esso ha un grandissimo significato come dimostrazione che nell'età moderna la politica deve sostituirsi alla religione nella liberazione dell'uomo. Quanto agli Ordini sorti dopo la Compagnia di Gesù, hanno uno scarso significato religioso e un grande significato disciplinare: « strumenti di "resistenza" per conservare le posizioni politiche acquisite, non forze rinnovatrici di sviluppo »[31].

Si possono certo ammirare le facoltà divinatrici di Gramsci. La crisi della Chiesa – non certamente prevista da nessuno negli anni '30 – è avvenuta realmente, dopo il '60, nella forma da lui descritta. In tempi mossi, è rinato il modernismo, ed esattamente nella forma di risoluzione di religione in politica attraverso le varie teologie "politiche", della rivoluzione, della liberazione, della secolarizzazione, eccetera; e la crisi ha portato alla luce, coinvolgendola, la stessa linea, silenziosamente mediatrice ed equilibratrice, dei gesuiti. Da ciò deve però venire, ai cattolici, l'ammonimento a non offrire la verifica di quanto Gramsci aveva scritto, perché la verifica sarebbe anche la conferma

[31] *Q.*, 1381-1384.

della sua conclusione; ascoltare la sua lezione, non vuol dire cercar compromessi, ma eliminare alle radici quei fattori di crisi su cui si appuntava già molti anni fa l'attenzione di un pensatore secolarista singolarmente perspicace.

Ma, ora, quel che più interessa è il passo immediatamente successivo alla frase testé citata sul modernismo: « La posizione della filosofia della praxis non tende a mantenere i "semplici" nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita. Se afferma l'esigenza del contatto tra intellettuali e semplici non è per limitare l'attività scientifica e per mantenere una unità al basso livello delle masse, ma appunto per costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa, e non solo di scarsi gruppi intellettuali ». Sono le righe che antecedono nel testo quelle già ricordate sulle "due coscienze teoriche". Associandole, come lo erano indubbiamente nella mente di Gramsci quando le scriveva, anche se la connessione non appaia immediatamente al lettore, avremo: il cattolico vive oggi in una coscienza contraddittoria e chiusa, oscillante tra una volontà di vivere la sua fede religiosa come forza propulsiva di progresso storico, inteso come processo di unificazione delle coscienze, e una dottrina che oscilla tra la proposta della restaurazione di un passato senso comune e la difesa di un'istituzione che, ridotta alla difensiva, deve stabilire compromessi con gli altri organi dell'ordine dominante. Vissuta sino in fondo, questa contraddizione paralizzerebbe ogni capacità di decisione. Ora, la filosofia della prassi, ed essa sola, si presenta come sua soluzione. Sta in questo primato filosofico il fondamento ideale dell'egemonia, che a sua volta fonda l'egemonia del partito comunista nel blocco storico. Negli alleati c'è una contraddizione tra la teoria e la pratica, che il processo di comprensione critica di se stessi, conseguente all'azione politica, permette di superare nell'adesione consapevole a una concezione del mondo coerente e unitaria.

Quanto ai rappresentanti della laica cultura e civiltà

immanentistica, il loro torto è per Gramsci l'inverso di quello dei cattolici. Se questi possono cercare di mantenere l'unità soltanto abbassando il livello così degli intellettuali come del popolo, i laici non hanno saputo realizzare l'unità dall'alto e dal basso, l'"andare al popolo", per dimenticare poi quell'esigenza dell'unità che era stato il grande merito storico della Chiesa cattolica (curiosamente Gramsci, che non conosce Comte se non attraverso citazioni, ritrova esattamente, nei riguardi del cattolicesimo, la posizione comtiana), per poi arrivare a teorizzare la loro deficienza. Croce, "il nuovo Erasmo", esemplifica in maniera perfetta questa posizione. La sua filosofia, nell'aspetto in cui vuole espungere il marxismo dalla storia della filosofia, o vuole disperatamente sottrarsi all'egemonia della filosofia della prassi – « si può dire che una gran parte dell'opera filosofica di B. Croce rappresenta questo tentativo di riassorbire la filosofia della praxis e incorporarla come ancella alla cultura tradizionale »[32] – è la « confessione dell'impotenza della filosofia idealistica a diventare una integrale (e nazionale) concezione del mondo »[33]; ma con questo non fa che ripresentare in maniera ipocrita « il vecchio principio che la religione è necessaria per il popolo »[34]. Si potrebbe dire che per Gramsci, Croce, nel suo tentativo di oltrepassare trascendenza teologica e materialismo, oscilla tra un teologismo appena dissimulato – « lo storicismo idealistico crociano rimane ancora nella fase teologico-speculativa »[35] – e, nel presentarsi nell'aspetto di filosofo "mondano", la posizione libertina, perché, vista sotto questo angolo, la sua tesi secondo cui « le ideologie sono per i governati delle mere illusioni, un inganno subito, mentre sono per i governanti un inganno voluto e consapevole »[36], corrisponde esattamente a quella che era la dottrina del *libertinage éru-*

[32] *Q.*, 1435.
[33] *Q.*, 1294.
[34] *Q.*, 1295.
[35] *Q.*, 1226.
[36] *Q.*, 1319.

dit, continuazione sotto un aspetto del machiavellismo, ma non del Machiavelli a cui Gramsci guardava. Veramente, egli non parla di "libertinismo" nei riguardi di Croce, perché nel linguaggio allora abituale, e da lui usato, il termine designava generalmente soltanto una disposizione pratica di amoralismo, ma si serve di termini equivalenti (« pare che all'interpretazione materialistica volgare si avvicini più il Croce che la filosofia della praxis »[37]). A che cosa porta infatti la distinzione crociana di filosofia e ideologia? Lungi dal salvare la "purezza" della filosofia, secondo quella che sarebbe la sua professata intenzione, si rovescia in un'ideologia di difesa del potere dei gruppi dominanti, quanto a dire di negazione dell'universalità concreta, di disconoscimento dell'umanità degli appartenenti ai gruppi sociali subalterni. La "difesa della filosofia" non si opera in questo terreno della distinzione, ma in quello dell'identità di filosofia e ideologia. Certamente essa importa il riconoscimento che « la stessa filosofia della praxis è una superstruttura, è il terreno in cui determinati gruppi sociali prendono coscienza del proprio essere sociale, della propria forza, dei propri compiti, del proprio divenire, ma con l'aggiunta che c'è però una differenza fondamentale tra la filosofia della praxis e le altre filosofie: le altre ideologie sono creazioni inorganiche perché contraddittorie, perché dirette a conciliare interessi opposti e contraddittori; la loro "storicità" sarà breve perché la contraddizione affiora dopo ogni avvenimento di cui sono state strumento. La filosofia della praxis, invece, non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni esistenti nella storia e nella società, anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni; non è lo strumento di governo di gruppi dominanti per avere il consenso ed esercitare l'egemonia su classi subalterne; è l'espressione di queste classi subalterne che vogliono educare se stesse all'arte di governo e che hanno interesse a conoscere tutte le verità, anche sgradevoli, e ad evitare gli inganni (im-

[37] *Ivi.*

possibili) delle classi superiori e tanto più di se stesse »[38]. È un passo notissimo, infinite volte citato, e che tuttavia ci si trova costretti ancora a trascrivere. Importa sottolineare l'accenno al consenso: anche le ideologie al servizio dei gruppi dominanti vi fanno appello, e molte volte l'ottengono. Quello su cui dunque Gramsci insiste non è il semplice fatto del consenso; se anche non usa questa terminologia, distingue tra il consenso razionale e quel che oggi vien detto "consenso manipolato"; il momento della coercizione diventa perciò l'applicazione alla formazione dell'uomo collettivo del momento della disciplina, necessario per giungere al consenso razionale.

Abbiamo parlato della "coscienza contraddittoria" del cattolico come momento che esige il suo superamento, attraverso la comprensione critica di se stesso, nel riconoscimento della funzione egemonica della filosofia della prassi. Di quali termini ci serviamo per definire la contraddizione di coscienza del laico non comunista? Penso che l'indicazione precisa debba essere cercata proprio nel passo in apparenza più totalitario di Gramsci, quello sul "partito, moderno Principe", che gli stessi gramsciani più intransigenti sembrano suggerire oggi di non prendere alla lettera: « Il moderno Principe, sviluppandosi, sconvolge tutto il sistema di rapporti intellettuali e morali in quanto il suo svilupparsi significa appunto che ogni atto viene concepito come utile o dannoso, come virtuoso o scellerato, solo in quanto ha come punto di riferimento il moderno Principe stesso e serve a incrementare il suo potere o a contrastarlo. Il Principe prende il posto, nelle coscienze, della divinità o dell'imperativo categorico, diventa la base di un laicismo moderno e di una completa laicizzazione di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume »[39]. Proviamo a leggerlo bene portando l'attenzione anzitutto sulla seconda frase. Vi si parla di "laicismo moderno" e di "imperativo categorico";

[38] *Ivi.*
[39] *Q.*, 1561.

ai tempi della giovinezza di Gramsci la base del laicismo moderno veniva cercata nella morale kantiana come morale autonoma. Ora, chi nega in nome della morale kantiana la filosofia della prassi e la politica rivoluzionaria, nega insieme, per Gramsci, l'universalità etica affermata dall'imperativo categorico, perché disconosce l'umanità nelle grandi masse. È l'imperativo categorico stesso che obbliga a un particolare contenuto che è la politica rivoluzionaria. Si potrebbe dire che il passo ha il senso di una conciliazione tra Machiavelli e Kant, raggiunta non già attraverso un'attenuazione, ma attraverso uno svolgimento delle tesi dei due pensatori sino alle estreme conseguenze.

Si potrebbe certamente opporre che nei *Quaderni* è contenuta a due riprese la critica dell'imperativo kantiano[40]. Ma, a ben guardare, è una critica che riguarda la formulazione formalistica kantiana « connessa al tempo, all'illuminismo cosmopolita »; soprattutto, Gramsci rimprovera a Kant l'assenza di storicismo, la mancata critica del concetto di "natura umana". È diretta contro il revisionismo neokantiano o, più in generale, contro le interpretazioni che vedono nel marxismo un richiamo alla dottrina del diritto naturale e alle polemiche socialdemocratiche contro il leninismo da esse ispirato; fa parte, insomma, di quel Gramsci antiMondolfo, che meriterebbe maggiore illustrazione di quelle che ha avuto finora, se non altro per metter fine agli equivoci delle interpretazioni socialdemocratiche del suo pensiero. Hanno invece maggiore interesse le citazioni degli scritti giovanili. Che cosa infatti vuol dire Gramsci quando parla di Carlo Michelstaedter suicida « perché non riuscì a porre d'accordo la pratica quotidiana coi princìpi della morale di Kant »?[41] Evidentemente che la morale kantiana pone davanti a un bivio, o il suicidio o l'eversione rivoluzionaria dell'ordine esistente. In un articolo del 29 aprile 1917, che mi pare sia il primo in cui compare il

[40] *Q.*, 1484-1485; 1876-1877.
[41] Nell'art. *La vita e la morte*, apparso nell'edizione piemontese dell'« Avanti! », 2 aprile 1918, ripubblicato in *Sotto la mole*, p. 100.

termine "ordine nuovo", la rivoluzione russa viene vista quale instaurazione dell'uomo quale Kant, « il teorizzatore della morale assoluta », aveva predicato[42]. In un altro, del 20 aprile 1918, la democrazia viene definita come quel che « rende militanti » le dottrine morali « quali si sono sviluppate in Emanuele Kant »[43]. Sono giudizi che risalgono all'originaria formazione torinese e alla prima educazione filosofica di Gramsci[44], ma l'innesto dello hegelismo meridionale non era fatto per rimuoverli, dato che esso, nella linea spaventiana a lui ben nota, può essere complessivamente definito come una riaffermazione di Kant dopo Hegel. Si può dire che anche qui Gramsci sia sulla linea della cultura idealistica italiana, che opponeva un miglior Kant a quello dei neokantiani; anche se non lo dice esplicitamente, egli oppone un miglior kantismo a quello del revisionismo socialdemocratico. Si potrebbe forse vedere nell'imperativo categorico introdotto nel passo sul partito lo sbocco di un moralismo kantiano completamente dissociato da metafisica e da giusnaturalismo. Certo è che senza la presenza, anche se nei *Quaderni* generalmente sottaciuta, di questo

[42] *Note sulla rivoluzione russa*, in *Scritti giovanili*, p. 205.

[43] *Repubblica e proletariato in Francia*, in *Scritti giovanili*, p. 205.

[44] Il Bergami (*Il giovane Gramsci e il marxismo, 1911-1918*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 51) ricorda un passo di ispirazione kantiana di uno studioso di filosofia che esercitava in quegli anni una certa influenza sul socialismo torinese, Zino Zini: « In armonia con il neocriticismo della scuola di Marburgo, lo Zini indicava la fondazione filosofica del socialismo nel "porre la legge della volontà in noi, la legge che la volontà dà a sé medesima in quanto di sé è legislatrice; ma non nell'*io* empirico, nel soggetto reale, bensì nell'universale umano, nell'idea di uomo" » (*La morale al bivio*, Bocca, Torino 1914, p. 170). In conformità a questa tesi svolse al consiglio comunale di Torino nel dicembre 1916 un intervento sull'insegnamento popolare che molto fu lodato da Gramsci (nell'art. *Uomini o macchine?* sull'« Avanti! » ed. piemontese, 24 dicembre 1916, ora in *Scritti giovanili*, p. 58) e che fu probabilmente anche il cemento della loro amicizia, dato che lo Zini fu l'unico studioso di filosofia già anziano chiamato a collaborare a « L'Ordine Nuovo ». Senza puntualizzare troppo l'influenza (il che, del resto, il Bergami si astiene dal fare), bisogna riconoscere che la morale kantiana, quale si trova espressa nel passo ricordato, non poteva non esercitare un suo fascino su un giovane socialista che rifiutava insieme la morale teologica e la morale utilitaria.

moralismo, non si viene a comprendere appieno la critica gramsciana al laicismo non marxista.

Si vede di qui la mancanza di fondamento delle critiche rivolte a Gramsci in nome del pluralismo, quando almeno tale questione venga ristretta in termini sociologici. L'esercizio del potere è ordinato alla produzione del consenso libero perché razionale, tale da realizzare quella coincidenza di libertà e di necessità in cui egli vede uno dei maggiori legati della filosofia classica tedesca. Alla riforma intellettuale e morale possono giungere attraverso gli itinerari che schematicamente si sono detti coloro che inizialmente sono liberali o socialisti o cattolici.

Certamente non si vuol dire con questo che manchi il momento della coercizione. Già troppe volte ho detto dell'impossibilità di interpretare il suo pensiero in senso riformistico o socialdemocratico. "Riforma intellettuale e morale" vuol dire radicalizzazione estrema della rivoluzione, come formazione intellettuale e morale dell'uomo nuovo, non affatto abbandono della frattura rivoluzionaria per la semplice rettificazione dell'ordine esistente. Non bisogna quindi stupirsi della durezza che affiora in certi passi come in quello, celebre, sulla distinzione tra "dominio" e "direzione intellettuale e morale", termini intercambiabili con "dittatura" ed "egemonia": «Un gruppo sociale è dominante dei gruppi avversari che tende a "liquidare" o a sottomettere anche con la forza armata ed è dirigente dei gruppi affini e alleati. Un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo (è questa una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere); dopo, quando esercita il potere e anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante, ma deve continuare a essere "dirigente"»[45]. Non soltanto i rapporti con gli avversari sono di forza, ma anche la libertà degli alleati, diretti intellettualmente e moralmente, assomiglia un po' troppo alla libertà del girarrosto.

[45] *Q.*, 2010-2011.

Ma, anche qui, bisogna mettersi nell'ottica del rivoluzionario e non chiedere al "giacobino" Gramsci di essere liberale; quello che ai tempi di Gobetti poteva passare per un errore generoso, oggi è soltanto un errore non scusabile. Quel che si può invece chiedere al rivoluzionario è se abbia *realmente* cercato di definire il carattere transitorio del momento del dominio e il modo con cui può venire superato, e bisogna convenire che Gramsci l'ha fatto.

Per la necessità del momento del dominio bisogna pensare alla sua tesi sull'origine pratica dell'errore, ripresa da Croce, e vista, in un'interpretazione assai discutibile, come dottrina originariamente appartenente al marxismo (« l'*errore* del Croce è l'*illusione* dei filosofi della praxis »[46]). Posta questa connessione, consegue che l'errore sta nel disconoscimento della storicità, dunque nell'affermare un particolare modo di pensare e una particolare conforme situazione sociale come espressione di valori eterni, assoluti, immutabili, naturali, eccetera; è chiaro come in questa utilizzazione della teoria crociana abbiamo già quella "sacralizzazione", "mitizzazione", eccetera, la cui denuncia è diventata il luogo corrente della cultura del dopoguerra e, starei per dire, il trascendentale della "cultura della resa". Rimanendo ora al pensiero gramsciano, tale dottrina permette di distinguere tra gli avversari e gli alleati, e di dare un significato morale alla coercizione; essa si esercita su coloro che difendono interessi particolaristici, mentre la direzione intellettuale e morale accompagna la conversione al comunismo, di diritto necessaria, di coloro che hanno scelto la via delle cause universali.

Ora, c'è per Gramsci una perfetta equivalenza nelle distinzioni tra dittatura ed egemonia, dominio e direzione, società politica e società civile. Come si configura per lui la classica tesi marxista sulla fine dello Stato? Come « riassorbimento della società politica nella società civile »[47]. Il sen-

[46] *Q.*, 1299.
[47] *Q.*, 662.

so che il termine di Stato assume nelle sue pagine non è sempre costante; parla di «Stato = società politica + società civile, cioè egemonia corazzata da coercizione»[48], ma le righe successive manifestano come per lui la distinzione tra società politica e società civile corrisponda a quella tra Stato come organizzazione coercitiva e Stato etico: «l'elemento Stato-coercizione si può immaginare esaurentesi mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile)»[49]. Che il termine di "Stato etico" ricorra spesso non si può dire, ma l'uso che ne stava facendo il fascismo serve abbastanza a spiegare quella certa reticenza che Gramsci prova nel servirsene; quel che importa è la presenza del concetto, in un giudizio di incondizionata approvazione. Meritano attenzione due passi veramente decisivi. Nel primo l'idea dello Stato etico viene collegata con quella dell'estinzione dello Stato: «Ma in realtà solo il gruppo sociale che pone la fine dello Stato e di se stesso come fine da raggiungere, può creare uno Stato etico, tendente a porre fine alle divisioni interne di dominati, ecc., e a creare un organismo sociale unitario tecnico-morale»[50]. Il secondo perché stabilisce con precisione definitiva il rapporto tra società politica e società civile, dominio e direzione, coercizione e consenso, e fa apparire, sullo sfondo, il senso dell'estinzione dello Stato: «In realtà lo Stato deve essere concepito come "educativo" in quanto tende appunto a creare un nuovo tipo o livello. Per il fatto che si opera essenzialmente sulle forze economiche, che si innova la struttura, non deve trarsi la conseguenza che i fatti di soprastruttura debbano abbandonarsi a se stessi, al loro sviluppo spontaneo, a una germinazione casuale e sporadica. Lo Stato, anche in questo campo, è uno strumento di "razionalizzazione", di accelerazione, e di taylorizzazione, opera secondo un piano, preme, incita, sollecita, e "punisce" poiché, create le con-

[48] *Q.*, 764.
[49] *Ivi.*
[50] *Q.*, 1050.

dizioni in cui un determinato modo di vita è "possibile", l'azione o l'omissione criminale devono avere una sanzione punitiva, di portata morale, e non solo un giudizio di pericolosità generica. Il diritto è l'aspetto repressivo e negativo di tutta l'attività positiva di incivilimento svolta dallo Stato»[51]. Risulta che società politica e società civile non devono essere considerati come momenti distinti. Sono gli aspetti inscindibili, il negativo e il positivo, di una stessa realtà che è lo Stato educatore; la diminuzione dell'aspetto coercitivo è in direzione diretta al progresso dell'opera di incivilimento; il termine ideale di tale processo è l'estinzione dello Stato.

L'intenzione di Gramsci è dunque indubbiamente quella di neutralizzare ogni obiezione che possa venire svolta contro il comunismo in nome del liberalismo. Si può immaginare un ideale dialogo con Piero Gobetti, in cui il sardo intende convincere il piemontese che "la rivoluzione liberale" non può prendere altra forma al di fuori della rivoluzione comunista. Forse, all'inizio dei *Quaderni*, questo dialogo ideale ci fu; lo proverebbe il fatto che il programma dell'*opera für ewig*[52] ricalca quello che Gobetti aveva proposto nella presentazione ai lettori della «Rivoluzione Liberale».

È in questo senso che deve venire intesa la priorità che assegna al momento culturale e pedagogico. A ben guardare, il testo decisivo al riguardo deve essere cercato nella critica che muove a Bucharin, e proprio nel punto primo riguardante la realtà del mondo esterno.

Vi difende l'idealismo gnoseologico contro le critiche mosse in nome del "senso comune", osservando che la credenza dell'obiettività del mondo esterno è di «origine religiosa, anche quando chi crede è religiosamente indifferente. Perché per secoli si è creduto che il mondo è stato creato da Dio prima dell'uomo e l'uomo ha già trovato il

[51] *Q.*, 1570-1571.
[52] Esposto nelle lettera a Tania del 19 marzo 1927, in *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino 1968, pp. 58-59.

mondo creato e catalogato, definito una volta per tutte, questa credenza diventa un dato del "senso comune" anche quando il sentimento religioso è spento o addormentato »[53].

Traduciamo queste tesi in termini politici. Il senso comune tradizionale riflette la mitologia religiosa; le domande che esso propone non sono dissociabili dalla vecchia civiltà che ha le sue radici in questa mitologia. La prima è quella dell'esistenza di Dio, e poco importa che si alternino al riguardo risposte positive e negative. Se la nuova civiltà è legata alla concezione immanentistica della vita, essa potrà realizzarsi soltanto a condizione che *il problema religioso, nel senso tradizionale, sia scomparso come problema.* Ma il rivoluzionario che si muova nell'orizzonte del senso comune tradizionale non potrà evitare che la domanda sorga, al tempo stesso che si troverà nella necessità di impedire che venga proposta pubblicamente. La rivoluzione si fermerà perciò al momento della coercizione. La dittatura non sarà di conseguenza transitoria, ma definitiva. Le critiche, già correnti al tempo di Gramsci, sul comunismo sovietico continuatore del "dispotismo orientale" troveranno giustificazione. Anziché alla coscienza collettiva, il comunismo porterà al dominio della "classe burocratica". Attraverso la sostituzione di una dittatura a un'altra, la rivoluzione ricadrà nella vecchia storia. Da questi pericoli si uscirà soltanto attraverso la creazione di un nuovo "senso comune", conseguente non più all'interpretazione oggettivistico-mitologica, ma alla storicistica del reale.

Siamo molto lontani nonché dalle tesi filosofiche di Bucharin, anche da quelle di Lenin, al punto che il Riechers ha potuto tracciare un utile parallelo tra il pensiero di Gramsci e quello di Bogdanov, l'avversario che Lenin ha di mira in *Materialismo ed empiriocriticismo*[54]. Se vediamo in Gramsci il teorico dell'eurocomunismo dobbiamo rico-

[53] *Q.*, 1076.
[54] *Antonio Gramsci...* cit., pp. 54 e seguenti.

noscere che la diversità dal comunismo di tipo sovietico è profondissima. Quel che oggi sta accadendo è la chiarificazione del divario incolmabile che c'è tra il gramscismo e il marxleninismo, almeno nell'interpretazione sovietica. Che pensare allora della sua pretesa di portare alla definizione concettuale rigorosa quel principio teorico-pratico dell'egemonia in cui sarebbe da ricercare l'apporto teorico massimo di Lenin alla filosofia della prassi [55], anche se in Lenin manchi, nonché il termine, altresì un concetto che possa far pensare ad altro che a un'egemonia intesa nel senso di direzione politica? La verità è che egli cerca il Lenin filosofo anziché negli scritti dottrinali, nell'azione politica; pensa di essere in diritto di farlo perché, se la filosofia è storia, « è chiaro che lavorando praticamente a fare storia, si fa anche filosofia "implicita", che sarà "esplicita" in quanto dei filosofi la elaboreranno coerentemente » [56]. Lo storicismo serve di mediazione per definire una filosofia che Lenin viveva, senza pensarla esplicitamente; che consegue all'annessione di Lenin a una diversa forma di pensiero. Il Gramsci dei *Quaderni* che ravvisa in Lenin il teorico dell'egemonia è ancora il Gramsci che scriveva nel 1917 l'articolo su *La rivoluzione contro il Capitale*. Lenin è, insomma, il punto d'arrivo dell'interpretazione umanistica e volontaristica del marxismo, che lo storicismo porta alla completa coerenza. Questo discorso assai lungo, e tuttavia ridotto ai passaggi essenziali, permette di giungere a una conclusione decisiva. Secondo pressoché tutti gli interpreti, si dovrebbe parlare di inclinazioni democratiche del pensiero di Gramsci, ostacolate tuttavia dalla persuasione dell'assoluta verità della sua posizione filosofica e dall'aspirazione, di lontana discendenza cattolica, al blocco monolitico. Questa certezza e questa aspirazione lo avrebbero condotto a a far coincidere la rivoluzione politico-sociale e la rivoluzione filosofica; e di qui avrebbe origine l'elemento totali-

[55] *Q.*, 1249-1250.
[56] *Q.*, 1273.

tario, nonostante che l'accento batta tanto spesso sul momento liberale del consenso. Posto questo accordo iniziale, è naturale ci sia stato chi ha insistito sul carattere democratico, sino a eliminare quasi completamente l'aspetto totolitario, e chi, convien dire con carte migliori, ha fatto l'opposto, o chi ha parlato delle "antinomie di Gramsci" tra l'esigenza della libertà e il momento totalitario del "moderno Principe"[57]. La tesi che penso di aver dimostrato è affatto contraria all'elemento comune a queste linee interpretative. È proprio la persuasione di Gramsci di essere nell'assoluta verità – e si tratti pure di una verità "storica" e, in teoria, oltrepassabile, dopo mutamenti storici che impegneranno secoli – quel che gli permette di configurare un processo dalla coercizione al consenso, e di pensare a un blocco storico di alleanze in cui gli alleati non siano puramente ridotti a strumento. Perdono così significato i tanti discorsi sull'"oltreGramsci", tutti fondati sulla necessità di cercare una conciliazione, nei suoi scritti non ancora pienamente raggiunta, tra rivoluzione e democrazia. Se a questa conciliazione si dà il senso del progetto di una rivoluzione che non si fermi al momento dittatoriale e non dia luogo a, comunque mascherate, forme di dominio di gruppi particolari, bisogna dire che nella *lettera* di Gramsci troviamo il massimo a cui questa ricerca può giungere. Ne ha posto i termini con tale chiarezza da non lasciare alternativa; o riconoscere che è la via maestra – nel senso che segna il punto ultimo a cui lo hegelismo, raggiunto per via autonoma dopo il ripensamento italiano dello hegelismo e del marxismo, può giungere, così da inibire qualsiasi combinazione eclettica con altri commenti, Althusser ad esempio – o che ha concluso in uno scacco insuperabile.

[57] Così R. MONDOLFO, *Le antinomie di Gramsci* in « Critica sociale », 1963, saggio ripubblicato nel vol. *Umanesimo di Marx*, Einaudi, Torino 1968, pp. 398-409.

Quanto sinora si è detto porta a riconoscere come le tesi gramsciane siano così concatenate che la discussione sul loro valore si riduce a un punto unico: *la pensabilità della sua filosofia come verità.* È cioè impossibile separare il giudizio sulla sua politica da quello sulla sua filosofia, perché per lui la politica è "filosofia in azione"; non nel senso di una politica che si modelli su una filosofia o si subordini alla sua guida, ma in quello secondo cui la politica è la forma in cui la filosofia si esprime. L'unità della teoria e della prassi è la liquidazione della "teoria", perché il pensiero è identico alla prassi; si può dire che il "partito" sostituisce per lui quello che per la filosofia tradizionale (la "filosofia speculativa") era il "sistema". È questo, a suo giudizio, il senso dello storicismo e dell'immanentismo; perciò l'avvento del socialismo non significa il passaggio da un tipo a un altro di economia, ma da una concezione ancora trascendente o inadeguatamente immanentistica della vita a un'altra rigorosamente immanentistica. Naturalmente, le due cose sono connesse; ma si vuole un passo che esprima adeguatamente il carattere e l'inscindibilità di questa connessione? Prendiamolo dalle *Noterelle sul Machiavelli*: « Perciò una riforma intellettuale e morale non può non essere legata a un programma di riforma economica, anzi il programma di riforma economica è appunto il modo concreto con cui si presenta ogni riforma intellettuale e morale »[58]. Portiamo l'attenzione sulla seconda parte: avremo che il socialismo è la concretezza della riforma intellettuale e morale, perché media il passaggio dall'individuo-singolo all'individuo-collettivo. È un pensiero che sottende sempre così gli articoli de « L'Ordine Nuovo » come i *Quaderni*. E sempre ritorna l'ispirazione gentiliana.

[58] *Q.*, 1561.

Che cos'è, infatti, l'io trascendentale di Gentile? Non ha affatto, come per certi idealisti di ispirazione kantiano-platoneggiante, i tratti di una sorta di "coscienza normale" a cui le singole coscienze debbano adeguarsi; *è* soltanto nel suo realizzarsi, nella negazione del dato (nel lavoro) e delle individualità empiriche. In coerenza con questa tesi l'io collettivo per Gramsci sostituisce, nella concezione immanentistica, quello che era Dio nella concezione trascendente; la riforma economica è ordinata alla formazione di questo io collettivo. Queste considerazioni permettono di illuminare il famoso problema del consenso, nel riguardo così del suo *oggetto* come della sua *natura*. L'oggetto è una concezione del mondo (il modo di pensare e di vivere storicistico-immanentistico, liberato da ogni ombra di trascendenza religiosa); il consenso deve essere razionale, cioè libero e necessario a un tempo, la necessità conseguendo alla sua razionalità. (Come già si è detto, Gramsci insiste spesso sull'identità di libertà e di necessità, come punto centrale della filosofia classica tedesca; questa identità deve riflettersi anche nella forma che il consenso deve assumere.) Ma questa filosofia ha davvero la possibilità di portare a un consenso razionale, o invece non può essere in realtà accolta che come ideologia, come strumento atto a conseguire certi fini pratici? Nel senso che la prospettiva di un certo risultato storico prossimo, che può apparire desiderabile per ragioni di diversa natura, inibisce la riflessione sulle negazioni che la sua accettazione implica, sostituendo, in ultima analisi, l'intenzione pratica alla verità? Il termine di filosofia è legato a quello di *verità*; il termine di ideologia a quello di *potere*. Da ciò risulta che si ha la situazione peggiore quando l'ideologia pretende di risolvere in sé la filosofia (è una delle definizioni del totalitarismo); allora davvero il potere, assolutizzandosi, rivela quel "volto demoniaco" di cui tante volte si è discorso. La pedagogia della secolarizzazione, anziché via di liberazione, si manifesterebbe processo di distruzione della ragione, nel più

letterale senso del termine: il totalitarismo morbido[59], infinitamente più grave nei suoi risultati del totalitarismo duro. Il problema del totalitarismo gramsciano, o della valutazione del suo tentato superamento del totalitarismo, è tutto qui.

Naturalmente Gramsci, come tutti i rivoluzionari, è persuaso, nella più completa buona fede, dell'assoluta verità della sua filosofia. Di una verità tale che deve imporsi di necessità, una volta rimossi gli ostacoli che possono venire o dagli interessi borghesi o dai pregiudizi a cui sono esposte le classi subalterne. Ma occorre domandarsi se sia proprio così.

È da osservare anzitutto – ed è rilievo di cui si vedrà poi l'importanza – come il rifiuto del determinismo importi che la filosofia non sia condizionata dall'appartenenza di classe, dall'essere sociale. Penso sia difficile trovare un testo in cui questo rifiuto sia espressamente affermato, talmente egli è persuaso che una simile tesi non possa appartenere che al marxismo "di subalterni", e persuaso altresì che non bisogni oltrepassare la misura nell'accentuare la differenza dal marxismo scolastico quando esso abbia i crismi dell'ufficialità (aveva già tanti motivi di frizione e doveva convincere se stesso che il suo pensiero rientrava nell'ortodossia marxista, sia pure intesa in quel senso non letterale che si è detto); è comunque certo che la considerazione di classe viene fatta intervenire da lui nella critica di una mistificazione della verità dell'immanentismo che il borghese non necessariamente ma generalmente compie; è l'esempio cercato in un grande intellettuale, Benedetto Croce.

[59] Il termine di totalitarismo "morbido" è stato usato da uno studioso americano, DANTE GERMINO, nella sua relazione *Antonio Gramsci e il totalitarismo dell'"egemonia"*, presentato al Convegno internazionale su il "totalitarismo", che si tenne a Roma alla fine di giugno 1976, organizzato dall'Institut International de philosophie politique; si può leggerla nella « Rassegna dell'Istituto Accademico di Roma », novembre-dicembre 1976. Nel servirsi dell'aggettivo "morbido", il Germino vuole sottolineare la permanenza del carattere totalitario, pur nella variante gramsciana.

È in relazione a questa autonomia rispetto al condizionamento sociale che si spiega la sua adesione alla teoria crociana dell'origine pratica dell'errore, ricondotta alla teoria marxiana delle sovrastrutture (ma, in realtà, è la teoria marxiana delle sovrastrutture che viene interpretata alla luce della teoria crociana dell'errore) e ritorta contro Croce per spiegare la sua mancanza di consequenziarità. « Egoismo (errore immediato) – ideologia – filosofia è il termine comune "errore" legato ai diversi gradi di passione, e che sarà da intendere non nel significato moralistico o dottrinario, ma nel senso puramente "storico" e dialettico di "ciò che è storicamente caduco e degno di cadere", nel senso della "non definitività" di ogni filosofia, della "morte-vita", "essere-non essere", cioè del termine dialettico non superato nello svolgimento »[60]. Dunque, l'errore è da spiegare riconducendolo alle sue origini pratiche; consiste nel disconoscimento della storicità, nel conferimento di carattere eterno a ciò che è storicamente caduco e degno di cadere. (Riaffiora quel tema gnostico della mortalità intrinseca al finito che Engels richiama al principio del suo opuscolo su Feuerbach, come presupposto che il pensiero dialettico porterebbe alle sue estreme conseguenze.) L'errore prende forma nel platonismo delle verità estreme e di valori assoluti; il pensiero progressivo non altrimenti si distingue che per il perseguirne la critica sino all'ultima traccia. Di passata, e per congiungere al già detto: ho ricordato avanti la frase di Marcuse sul gigantesco falso dell'Occidente, consistente nell'aver cangiato i fatti in essenze, e vi ho ravvisato l'orizzonte generale in cui si è mossa la contestazione. Per il gramscismo, il grande errore è lo stesso; ciò può servire a spiegare perché la sua fortuna ha raggiunto l'apice dopo il periodo della contestazione, e il rapporto che intercorre tra contestazione e programma gramsciano: sembra che la prima si rapporti al secondo come la fase estremistico-infantile. Si ripeterebbe così in Gramsci, ad avallare l'im-

[60] *Q.*, 1570.

magine di Lenin dell'Occidente, la posizione leninista nei riguardi dell'estremismo massimalista.

Ma su quali titoli Gramsci può fondare la sua persuasione della verità della sua rielaborazione del marxismo? È chiaro come in conseguenza del rifiuto dell'economicismo, si debba parlare di un marxismo che trae dall'idea di "eredità" la legittimazione della sua superiorità filosofica; ciò consegue alla sostituzione dello storicismo al materialismo. E, difatti, è costantemente presente alla sua mente la frase engelsiana sul "proletariato tedesco erede della filosofia classica tedesca"; ma vediamo come la commenta. La proposizione engelsiana viene costantemente accostata all'ulma tesi su Feuerbach (« I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, ma si tratta di trasformarlo »), così che il suo significato viene completamente fatto rientrare in quello della tesi marxiana, interpretata nel senso che la filosofia deve farsi politica per inverarsi, al proletariato venendo assegnato il compito storico di realizzare la filosofia. Nell'identificazione di filosofia e di storia, l'accento batte su filosofia, così come nell'espressione "materialismo storico" viene fatto battere su "storico": « L'espressione che il proletariato tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca: come deve essere intesa – non voleva indicare Marx l'ufficio storico della sua filosofia divenuta teoria di una classe che sarebbe diventata Stato? Per Ilič questo è realmente avvenuto in un territorio determinato. Ho accennato altrove all'importanza filosofica del concetto e del fatto di egemonia, dovuto a Ilič. L'egemonia realizzata significa la critica reale di una filosofia, la sua dialettica »[61]. Commentiamo: la filosofia di Marx teorizzava una classe e definiva la sua funzione storica; l'opera di Ilič (cioè Lenin) ha fatto diventare questa classe Stato, ma la rivoluzione si è fermata a un territorio determinato. Momento di una dialettica filosofica, l'opera storica di Lenin ha il significato di un progresso della filosofia,

[61] *Q.*, 881-882.

che può e deve essere reso esplicito facendo i conti con la filosofia di Croce «che rappresenta il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca»[62]; assolto questo compito, la rivoluzione potrà riprendere e farsi europea e mondiale. «Fare questo conto è il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa adeguata della filosofia della praxis, di sollevare questa concezione che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, "volgarizzando", all'altezza che deve raggiungere per la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento attuale della lotta propone, cioè alla creazione di una nuova cultura integrale che abbia i caratteri di massa della Riforma protestante e dell'illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca e del Rinascimento italiano, una cultura che riprendendo le parole del Carducci sintetizzi Massimiliano Robespierre ed Emanuele Kant, la politica e la filosofia in una unità dialettica intrinseca ad un gruppo sociale non solo francese o tedesco, ma europeo e mondiale»[63]. Appare chiaro da questi passi come il passaggio al punto di vista della filosofia della prassi abbia il significato non già di inglobare la storia del pensiero nella storia economica, ma, all'opposto, la storia nella storia della filosofia. Non nel senso che la storia sia la trascrizione di una dialettica ideale, ma in quello dell'unità e della reciprocità della struttura e della sovrastruttura nel blocco storico: tesi che, è inutile ricordarlo, ha la funzione di neutralizzare qualsiasi traccia di interpretazione economicistica del marxismo. Dopo la critica del materialismo e dell'economicismo, un marxismo centrato sul commento delle *Tesi su Feuerbach* non può non raggiungere la forma gentiliana dello storicismo.

Riprendiamo ora la frase sul pensiero italiano "momento odierno della filosofia classica tedesca" e connettiamola con la domanda: «L'Italia avrebbe nei confronti con

[62] *Q.*, 1234.
[63] *Q.*, 1233.

l'URSS la stessa relazione che la Germania (e l'Europa) di Kant-Hegel con la Francia di Robespierre-Napoleone? »[64]. L'analogia è facile da svolgere. Con Marx, il pensiero tedesco aveva fatto proprie la verità del pensiero rivoluzionario francese e quella dell'economia inglese. Oggi, il momento rivoluzionario è rappresentato dall'URSS, quello economico dall'americanismo-fordismo. Gramsci poté sentire se stesso, insieme, come il Marx del '900 e il Lenin dell'Occidente. La ripresa del marxismo dopo Croce permetterebbe di enucleare quel che c'è di più profondo nel pensiero di Marx, dissociandolo dagli elementi che avevano consentito le deviazioni naturalistiche o positivistiche. La sua rielaborazione del marxismo che permetterebbe di metterne perfettamente in luce lo spirito, sarebbe la più rigorosa, perché verrebbe dopo la continuazione italiana della filosofia classica tedesca. Sarebbe dunque il punto più alto raggiunto dal processo storico della filosofia: come il consenso, pur dopo il più diligente esame, potrebbe esserle negato?

La mia tesi è, invece, che abbia di fatto abbandonato il marxismo, togliendo insieme allo storicismo italiano quei caratteri che rendevano possibile fosse pensato come verità. La dimostrazione deve cominciare dalla considerazione che tutte le sue critiche al pensiero idealistico italiano, sia nella forma crociana che nella gentiliana, riguardano il rapporto tra religione e filosofia. Il torto comune di Croce e di Gentile dipende per lui dall'aver accolto l'idea della religione come "filosofia per le moltitudini", presentandola il primo come forma di pensiero ancora contaminata dall'immaginazione e collocandola il secondo tra le forme assolute dello spirito.

Per quel che si è detto, questo rifiuto della conservazione della religione nella filosofia assume nel pensiero gramsciano un'importanza assolutamente centrale. Nella sua veduta, la considerazione della religione come verità

[64] *Q.*, 1209.

in forma di rappresentazione, tale da essere oltrepassata dalla filosofia, porta pure al distacco dell'intellettuale dalle masse; è il fondamento della separazione delle classi. Se ancora una volta ci richiamiamo a quel che si è detto sul carattere della filosofia italiana 1890-1940 – centralità del problema religioso e decomposizione della religione, in conseguenza del rifiuto del soprannaturale –, dobbiamo vedere nella posizione di Gramsci una riaffermazione dell'aspetto vitale e sociale della religione, come asserzione reale dell'universalità umana, che, in tale prospettiva, e per paradossale che possa sulle prime sembrare, lo porta alla esclusione più radicale del problema di Dio e al rifiuto delle "concessioni" fatte da Croce e da Gentile. La "scissione completa" che caratterizza il pensiero rivoluzionario prende infatti forma, *in primo luogo*, nella negazione assoluta della religione trascendente, sia che venga presentata come verità rivelata, sia che venga intesa come forma di filosofia adeguata alla mentalità popolare. Compito del comunismo è portare al popolo quel secolarismo integrale, che sinora è stato retaggio di ristrette élite, realizzando così in forma moderna quell'unità spirituale tra gli intellettuali e i semplici che la Chiesa cattolica aveva già saputo creare nel Medio Evo.

La divergenza teorica da Croce e da Gentile è *soltanto* su questo punto, le altre differenze rapportandosi a esso come conseguenze. Indubbiamente la posizione di Gramsci è la riproduzione esatta in rapporto all'idealismo italiano di quella di Marx rispetto a Hegel. Come è ormai nozione corrente, ma per studi successivi del tutto estranei alla cultura italiana di allora, il pensiero rivoluzionario è legato in Marx da vincolo necessario all'estensione massima dei concetti hegeliani di finitudine e negatività che, facendo della mortalità un carattere essenziale della realtà finita, portano a una rottura completa col pensiero religioso, in quanto esso concepisce il mondo come finito perché mondo creato, e riferisce la negatività alla caduta iniziale. È innegabile che sotto questo riguardo Gramsci ritrovi il punto

decisivo della filosofia di Marx. Ma per altro verso il riferimento al pensiero crociano e gentiliano porta a una ricomprensione del marxismo nella cultura idealistica italiana che lo modifica nel modo più profondo. Siamo infatti molto lontani dal marxismo originario per cui la fine della religione consegue come *risultato* all'avvento della società senza classi. Nel gramscismo, invece, tale fine è piuttosto la *condizione* della rivoluzione; la distruzione della religione non dovrebbe però venire cercata per le vie di una propaganda ateistica diretta, ma per quelle di una pedagogia storicistica; attraverso la riflessione sulla storia presente il giovane dovrebbe giungere alla convinzione che il cattolicesimo appartiene a un passato irrevocabilmente trascorso, perché non sarebbe possibile attenersi ad esso come a una norma di vita. La cultura di ispirazione gramsciana ha praticato in Italia questa pedagogia con i risultati che tutti possono vedere.

Ma ora consideriamo: anche se in Croce e in Gentile c'è un nesso tra il "compromesso con la religione" e il conservatorismo, non si può ricondurre la loro posizione religiosa a un'attitudine spirituale conservatrice, mentre *consegue invece alla possibilità per lo storicismo di essere pensato come verità*. Quale può essere infatti il criterio di verità per lo storicismo, se non quello di mantenere in una forma più elevata o, come i suoi assertori dicono, purificata dalla mitologia, la verità della tradizione? Un passo dell'ultimo Croce è esemplare al riguardo: « Se si chiede una breve e pregnante risposta alla domanda su quel che sia il problema della filosofia, non si può dire altrimenti che è il medesimo di quello delle religioni: la conoscenza del bene, della sua lotta contro il male e della salvazione, o, come si esprimevano e si esprimono le religioni, della luce contro le tenebre, di Dio contro il diavolo, dello spirito contro la carne, e della redenzione dal peccato. La differenza non cade nella essenza di questo problema, perché una filosofia non può mai, senza entrare in contraddizione con sé medesima, negare Dio o lo spirito o l'immortalità;

sebbene suo ufficio sia pensarli con quella purezza di concetti che vieta la sostituzione e la contaminazione del pensiero con l'immaginazione [...] »[65].

Del resto, quando ebbe inizio il processo per cui l'idealismo italiano si riconobbe nel termine storicismo, adottato da Croce, ma accettato anche da Gentile? Già nella seconda edizione della *Logica* di Croce, 1909, si parla dello stimolo decisivo che gli venne dagli scritti di Gentile del 1907 sul concetto della storia della filosofia e il circolo di filosofia e storia della filosofia. Ora, la prolusione palermitana del 1907 su *Il concetto della storia della filosofia* è esattamente la riprova, rispetto a tale concetto, dello "Hegel rimesso sulla testa" ne *La filosofia di Marx*. (La gentiliana "riforma della dialettica hegeliana" non è del resto altro che la riforma necessaria perché Hegel possa venir rimesso sulla testa.) Ma dov'è ora la superiorità di quel che allora Gentile chiamava "idealismo" se non nella capacità che le altre filosofie non hanno, di dar luogo a una storia della filosofia, superando (conservando e inverando in una sintesi più elevata) i motivi di verità delle anteriori filosofie?[66] L'umanismo vero, il *regnum hominis*, eccetera, che l'età moderna instaura deve perciò contenere così la verità della filosofia antica come quella del pensiero cristiano. Il *Sistema di Logica* è la più notevole opera di Gentile perché contiene la completa attuazione di questo compito.

Rispetto al pensiero italiano la posizione di Gramsci

[65] *Filosofia e Storiografia* cit., p. 66.

[66] Scrive nella citata prolusione su *Il concetto della storia della filosofia*: « Non credo sia stato notato mai che, dato il concetto antico (platonico-aristotelico) della scienza in generale, quale venne consacrato nella logica di Aristotele, l'assunto d'una storia della filosofia è assurdo. E non v'ha dubbio che il lungo ritardo di questa disciplina nella storia della cultura europea debba spiegarsi col lunghissimo persistere dell'antica intuizione intorno alla natura della scienza, che si opponeva al concetto di una storia della medesima » (in *La riforma della dialettica hegeliana*, 1913, ripubblicato in *Opere*, XXVII, p. 112). Un esame accurato, che qui non è possibile, mostrerebbe come per Gentile la certezza della verità della sua filosofia dipendesse in primo luogo da questa possibilità di accertamento storico.

è dunque una versione rivoluzionaria dello storicismo che per un verso lo porta alle conseguenze estreme ma per l'altro gli toglie la possibilità (e poco importa se si trattasse di un esile filo) di essere pensato come verità, così da venir ridotto a ideologia. Consideriamo infatti la sua polemica anticrociana. Croce aveva distinto filosofia come conoscenza da ideologia come strumento di azione politica, Gramsci intende unificarle. Non c'è dubbio che per lui l'unificazione dovesse andare a vantaggio della filosofia. Gramsci criticava il pensiero crociano perché gli sembrava esposto a una decadenza ideologica nel senso cattivo del termine; nel distinguere filosofia da ideologia non difendeva la filosofia, ma piuttosto la riduceva a strumento pratico del moderatismo borghese; è però pervenuto al risultato opposto a quel che si proponeva, al dissolvimento completo della filosofia nell'ideologia, ed è nel senso della diffusione della forma ideologica di pensiero che si è esercitata la sua influenza[67].

Ma, con l'osservare questo, che altro facciamo se non portare Gramsci davanti a Croce, pur riconoscendo al tempo stesso la validità della critica gramsciana? Lo studio delle reciproche critiche ha importanza per illuminare l'insuperabilità della contraddizione dello storicismo. Per più di un quarto di secolo si è portato Croce davanti a Gramsci, così che le critiche gramsciane sono ormai entrate a far parte delle nozioni scolastiche; non è giunto il momento dell'operazione inversa, portare Gramsci davanti a Croce? Il procedimento è facile, si tratta di portare l'attenzione su noti passi crociani, già discussi da Gramsci. Appartengono a uno scritto del 1910, del tempo cioè in cui Croce concludeva la "Filosofia dello Spirito" e teorizzava, in-

[67] Si porrebbe qui la domanda se il gramscismo non sia servito ad aprire la porta a forme culturali per cui non può avere alcuna simpatia, ma che in pari tempo non si trova in grado di combattere. Che cosa avrebbe pensato Gramsci del marxfreudismo o della nuova voga sociologica o dello strutturalismo? Credo non ci sia dubbio che li avrebbe classificati tra i tentativi di riassorbire il marxismo nella cultura borghese. Ma rispetto a questi nuovi tentativi la sua filosofia ha una vera possibilità di resistenza?

sieme, la fine del socialismo; al momento del compimento del sistema si accorgeva di avere anche eliminato la tentazione che era stata l'occasione per l'inizio della sua opera filosofica. A proposito del capovolgimento marxiano di Hegel, Croce, commentando appunto le *Tesi su Feuerbach*, scriveva che « il Marx non tanto capovolgeva la filosofia hegeliana, quanto la filosofia in genere, ogni sorta di filosofia; e il filosofare soppiantava con l'attività pratica ». Coerentemente attribuiva al detto di Engels il significato di « erede che non continuerebbe già l'opera del predecessore, ma ne intraprenderebbe un'altra, di natura diversa e contraria ». E continuava rilevando: « Di qui anche deriva l'abito costante nel Marx e nell'Engels di guardare nei filosofi proprio ciò che non è filosofico: le tendenze pratiche e gli effetti sociali e di classe che quelli rappresentano. Onde nel materialismo del secolo decimottavo essi scorgevano la vita francese di allora, volta tutta all'immediato presente, al comodo e all'utile; nello Hegel, lo Stato prussiano; nel Feuerbach, gli ideali della vita moderna ai quali la società germanica non si era ancora innalzata; nello Stirner, l'anima dei merciai; nello Schopenhauer, quella dei piccoli borghesi; e via discorrendo »[68].

C'è già in Croce la critica al marxismo di aver sostituito la filosofia con l'ideologia, perdendo il diritto all'eredità della filosofia. Ma, per singolare che possa apparire, il completo annullamento della filosofia nell'ideologia, se è virtualmente implicito nel pensiero marxiano originario, si rende completamente esplicito soltanto nella sua riaffermazione dopo la critica crociana compiuta da Gramsci; a dir meglio, dopo una critica che era uno svolgimento del pensiero crociano, nel suo aspetto di "filosofia mondana", sino alle conseguenze estreme; così che viene anche chiarita l'impossibilità di contenere la critica del marxismo entro una riforma della dialettica hegeliana, come intendeva

[68] *Conversazioni critiche*, serie prima, p. 300. Il passo crociano è discusso da Gramsci, *Q.*, pp. 1270-1273.

Croce. Il pensiero di Gramsci prende posto nella storia della filosofia come crisi definitiva del pensiero italiano di derivazione hegeliana. Il programma crociano di "restaurazione del divino"[69] non può venir contenuto nei confini di una "riforma della dialettica hegeliana". È a questo punto che si manifesta appieno il senso di quell'"errore della cultura" che è il fondamento del perfetto parallelismo filosofico-politico che caratterizza la storia contemporanea italiana per il perfetto riscontro tra le contraddizioni ideali e le contraddizioni politiche, e trova la manifestazione più evidente nella situazione presente. Riassumiamo infatti in una breve formula la lezione filosofica che può essere tratta da questa crisi ideale. C'è un punto che accomuna Croce, Gentile e Gramsci: la convinzione che l'immanentismo sia un risultato del pensiero moderno tale da non poter più esser messo in discussione, così che soltanto si tratta di pensarlo e di viverlo fino in fondo. Ognuno di loro ha cercato di farlo: l'insuperabilità e la pari validità delle critiche che ognuno muove all'altro, dimostrano come la critica debba ormai cadere su questo presupposto iniziale e sulle sue implicanze. E la crisi filosofica ha un esatto riscontro pratico, perché la radice prima del disordine presente sta nel fatto che un pensiero degno della maggiore attenzione come espressione di una crisi insuperabile è stato invece assunto a principio di una rivoluzione intellettuale e morale; con la conseguenza che i risultati non possono

[69] Si abbia sempre in mente questo suo passo talmente espressivo da poter venir assunto a insegna dell'ultimo periodo della sua filosofia: « Lo storicismo assoluto non nega il divino perché non nega unicamente la trascendenza del divino e la metafisica che le corrisponde; diversamente dal positivismo, empirismo e prammatismo che, per liberarsi della trascendenza e della metafisica, sopprime il filosofare stesso. [...] Quale, non dico identità, ma affinità può essere, dunque, tra i due? Se mai lo storicismo si sente più affine alle religioni, e alla vecchia e da esso combattuta e sorpassata metafisica, la quale, a suo modo, accoglieva e pensava il divino, che non all'arido positivismo, empirismo, e prammatismo? » (*Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1941, pp. 195-196). Ma quale ulteriore svolgimento dovrebbe avere la filosofia di Croce, dopo che è apparso chiaro che la sistemazione che egli aveva proposto non può resistere agli avversari che ha nominato?

essere che l'esatto rovescio delle originarie intenzioni, come si cercherà di dimostrare nel prossimo paragrafo.

Ma passiamo ora a portare Gramsci davanti a Marx. La preminenza del carattere culturale lo porta alla sostituzione della lotta di classe con quella tra due concezioni della vita, la trascendentistica e l'immanentistica, o almeno alla subordinazione della prima alla seconda. Ma a che cos'altro corrisponde questa sostituzione se non al ritrovamento della disposizione spirituale illuministica, come lotta della "modernità" contro la tradizione? È infatti singolare la sua insistenza sull'idea di "modernità", vera e propria categoria essenziale del suo pensiero; ma, a ben guardare, categoria a cui egli deve arrivare per via negativa dopo il congedo dell'economismo marxista; al tempo stesso che deve separarla dal conservatorismo a cui era unita in Croce come dal carattere cristiano che aveva in Gentile. Non si tratta di una semplice questione terminologica. In realtà *la ricomprensione italiana del marxismo attraverso la versione rivoluzionaria dello storicismo si risolve in una sua ricomprensione illuministica.* Si spiega così la strana situazione del suo pensiero per cui gli opposti coesistono senza conciliarsi; nella non superabilità dell'antinomia ideale è la radice della non superabilità dell'antinomia pratica. Coesistono infatti paradossalmente in Gramsci il massimo della tensione rivoluzionaria e il massimo del moderatismo. Portiamo infatti ancora una volta l'attenzione sul celebre passo riguardante il concetto di "ortodossia", senza stancarci di riflettervi, dato che è la chiave delle sue meditazioni degli anni del carcere: « [...] il cristianesimo fu rivoluzionario in confronto del paganesimo perché fu un elemento di completa scissione tra i sostenitori del vecchio e del nuovo. Una teoria è appunto "rivoluzionaria" nella misura in cui è elemento di separazione e distinzione consapevole in due campi, in quanto è un vertice inaccessibile al campo avversario. Ritenere che la filosofia della praxis non sia una struttura di pensiero completamente autonoma e indipendente, in antagonismo con tutte le filosofie e le religioni tradizio-

nali, significa in realtà non aver tagliato i legami col vecchio mondo, se non addirittura aver capitolato »[70]. Che autosufficienza filosofica del marxismo significhi pensiero rivoluzionario portato alla coerenza estrema, non c'è dubbio. Ma, per altro verso, non c'è scrittore marxista che restringa come lui la polemica antiborghese; si tratta di una posizione obbligata, dato che il concetto di modernità include così il mondo borghese come il mondo comunista. Da quel che prima si è detto, risulta come l'aspetto di continuità con la modernità borghese (che sul piano pratico fonda la maggiore apertura alle alleanze) consegua a quel necessario processo per cui il suo pensiero arriva all'incontro con l'illuminismo e alla ricomprensione del marxismo nell'illuminismo. La necessità e la non superabilità dell'antinomia è l'argomento principe per troncare qualsiasi interpretazione in senso socialdemocratico. Affatto diversa infatti è, *moralmente*, la borghesia incontrata dai socialdemocratici e la borghesia incontrata da Gramsci, *dopo il più totale rifiuto della socialdemocrazia classica.* Si tratta, nel primo caso, di una borghesia ancora in largo senso giusnaturalistica[71]. In Gramsci, dell'alleanza, in realtà duratura anche se pensata come provvisoria, con la borghesia nuova e "progressiva" che si sente svincolata, proprio attraverso un'accettazione *sui generis* della demistificazione

[70] *Q.*, 1434-1435.

[71] È a questo punto che dovrebbe essere introdotto il raffronto tra l'interpretazione della filosofia della prassi propria di Gramsci e quella svolta da Rodolfo Mondolfo; non a caso il Mondolfo fu il teorico del socialismo di Filippo Turati, al quale rivendicava il merito di aver portato al maggior rigore la critica de « la violenza teorizzata quale metodo dell'azione socialista e quale creatrice della società socialista » (introd. a F. TURATI, *Le vie maestre del socialismo*, Cappelli, Bologna 1921, p. 35), e ciò proprio mentre era più dura la polemica antituratiana de « L'Ordine Nuovo ». L'intenzione di Mondolfo è la giustificazione del socialismo a partire dall'etica professata dal liberalismo; presupposto della sua ricerca è la continuità giusnaturalistica di liberalismo e di socialismo, o dello strano richiamo al Locke come al padre del socialismo moderno. "Umanesimo" vuol dire, insomma, per Mondolfo "natura umana", per Gramsci storicismo. L'inconciliabilità è completa, e il parlare, come fa Mondolfo, di "antinomia" del pensiero gramsciano rischia di trarre in errore. Al contrario, la tesi del Mondolfo è utile per dimostrare l'assoluta inconciliabilità del comunismo gramsciano con la socialdemocrazia.

rivoluzionaria, da ogni pregiudizio della morale tradizionale. Le simpatie che i suoi rappresentanti gli manifestano non sono immotivate. È dalla soppressione dell'antagonismo con le filosofie tradizionali che dipende il rifiuto di quel "totalismo" del rivoluzionario che è comune a Lukács e a Gramsci, ed è il fondamento della teoria dell'"intellettuale organico": è da questa soppressione che dipende dunque il "riformismo", nel senso preciso del termine, cioè il tratto che permette di riconoscere il socialdemocratico; l'incontro gramsciano con la borghesia consegue invece allo scacco della posizione rivoluzionaria portata alla sua coerenza estrema.

Ma torniamo al tema del totalitarismo. Il dissolvimento della filosofia nell'ideologia equivale, nella sua espressione pratica, al dissolvimento del consenso nella forza; e sia pure non nella forza materiale, ma psicologica e sociale. Sotto questo riguardo si deve dire che il sincero sforzo di Gramsci per definire il carattere transitorio del momento totalitario della rivoluzione si è risolto in una trasposizione del totalitarismo dal "fisico" al "morale". L'unità del blocco sociale sarebbe raggiunta attraverso la prevalenza della coercizione sul consenso, ottenuto attraverso una discriminazione delle domande, vietando quelle che gli interpreti dell'ideologia, ossia gli intellettuali organici, definiscono "reazionarie". O meglio, attraverso la creazione, a cui si provvede col dominio della cultura e della scuola, di un nuovo "senso comune", in cui non riaffiorino più le domande metafisiche tradizionali. È a proposito di Gramsci che possiamo intendere in tutta la sua profondità la semplicissima, in apparenza, formula attraverso cui Eric Voegelin definisce il totalitarismo: «il divieto di fare domande» (e infatti, la forma di pensiero "ideologico" chiede che domande sulla sua "verità" non vengano poste). In questa definizione viene detta la sua *novità*: perché il conformismo del passato era un conformismo delle *risposte*, mentre il nuovo risulta da una discriminazione delle domande per cui le indiscrete vengono paralizzate quali espres-

sioni di "tradizionalismo", di "spirito conservatore", "reazionario", "antimoderno", o magari, quando l'eccesso di cattivo gusto giunge al limite, di "fascista"; si giunge alla situazione in cui sia il soggetto stesso a vietarsele come "immorali". Sino a che queste domande, per il processo dell'abitudine, o in virtù dell'insegnamento, non sorgano più. Per le domande razionali non avviene infatti la stessa cosa che per gli istinti che, repressi, riaffiorano; esse, invece, possono scomparire del tutto. Il dissenso viene reso impossibile, non per vie fisiche, ma per vie pedagogiche. È nella sua trasposizione al "morale" che il totalitarismo raggiunge la sua forma pura.

La contraddizione pratica e il rovesciamento delle intenzioni.

La realtà morale italiana, nell'aspetto che ha assunto nell'ultimo quarto di secolo, con un crescendo continuo, particolarmente accelerato dal '68 in poi, è la verifica puntuale della contraddizione che si è detta.

Consideriamo, infatti. La riforma intellettuale e morale gramsciana si è già attuata in gran parte, sul piano della "direzione"; determinando, per il passaggio al "dominio", condizioni tali che nel regime di "compromesso" il comunismo italiano non potrebbe rinunciare all'egemonia, quando anche lo volesse. Non ripetiamo ancora una volta quel che tutti sanno: hanno larga circolazione in Italia soltanto quei prodotti intellettuali che le sono conformi o ne fanno il giuoco, vuoi come segni di una crisi a cui solo l'avvento del comunismo può portar soluzione, vuoi come alleati nello scalzare e nell'erodere posizioni di pensiero e di vita che sino a pochi anni fa sembravano poggiare su fondamenta incrollabili; e la penetrazione ha raggiunto, seguendo esattamente il programma gramsciano, la scuola primaria, così che di recente si è potuto documentare, con prove inec-

cepibili, la sua trasformazione *nella scuola del plagio*[72]. Pure è un successo in cui si manifesta insieme un completo rovesciamento rispetto alle intenzioni. Un rovesciamento di cui interessa qui soltanto illustrare il rapporto di necessaria dipendenza logica rispetto alle due tesi dianzi avanzate: che la ricomprensione italiana del marxismo attraverso la versione rivoluzionaria dello storicismo si risolve in una sua ricomprensione illuministica; e che lo storicismo nel farsi rivoluzionario dissolve la filosofia nell'ideologia. Si vuol qui mostrare come tutte le critiche di cui il gramscismo è passibile, possano venir ridedotte a partire da queste due tesi fondamentali.

Partirò perciò da quelle mosse da un autore molto lontano dalle mie idee, il marxista Riechers. Egli osserva come in Gramsci il marxismo prenda un contenuto completamente nuovo, diventando una teoria della "riforma intellettuale e morale" che « quanto ai contenuti non va oltre una sintesi di emancipazione paleoborghese dalla religione sul piano ideologico e dal feudalesimo e dall'assolutismo sul piano politico-economico, assumendo dai partiti radicaldemocratici borghesi il punto programmatico della "laicizzazione di tutta la vita" »[73]. Possiamo tradurre queste tesi in termini diversi ma equivalenti. Che, nella realtà effettuale, il comunismo gramsciano esegue le intenzioni della borghesia. Che ha la funzione storica di coprire la transizione da uno stadio all'altro della borghesia, segnato da un più oppressivo dominio. Che il comunismo gramsciano risolve la rivoluzione nella modernizzazione, ma che questa modernizzazione è da intendere come dissociazione completa di spirito borghese da cristianesimo. Le filosofie di Croce e di Gentile appartengono ancora al mondo cristiano-borghese; la critica gramsciana le colpisce soltanto

[72] Cfr. L. Lami, *La scuola del plagio*, Armando, Roma 1976. Per le polemiche sulla scuola italiana e i loro presupposti, cfr. soprattutto l'eccellente *Manuale di idee per la scuola*, di Quirino Principe, Rusconi, Milano 1977.
[73] *Antonio Gramsci...* cit., pp. 133 e 222.

nell'aspetto di "filosofie cristiane". Il pensiero di Gramsci rappresenterebbe dunque il fallimento della rivoluzione di fronte alla borghesia, o la condizione per la transizione a un nuovo ordine borghese. Ma come questo può essere avvenuto se l'intenzione gramsciana era invece quella di portare la teoria rivoluzionaria alla formulazione più rigorosa? Se la sua filosofia può complessivamente essere definita come il commento delle *Tesi su Feuerbach* centrato con maggior rigore sulla tesi della trasformazione rivoluzionaria? [74]

Ascoltiamo anzitutto il suo avversario Bordiga. Egli ha più volte portato l'attenzione sull'errore fondamentale di aver sostituito all'opposizione capitalismo-proletariato quella fascismo-antifascismo; nell'aver creato il mito del fascismo come male in sé elevandolo, come altri han detto, a categoria metastorica[75]. Nell'ultima sua intervista disse che l'antifascismo aveva dato « vita storica al velenoso mostro del grande blocco comprendente tutte le gradazioni dello sfruttamento capitalistico e dei suoi beneficiari, dai grandi plutocrati giù giù fino alle schiere ridicole dei mezzi-borghesi, intellettuali e laici »[76]; aggiungendo che Gramsci fu deviato dall'"assurdo liberalismo rivoluzionario" di Gobetti, col quale era portato a collaborare in ragione dell'errore tattico che lo disponeva a stringere legami con qualunque avversario di Mussolini.

Infatti, introdotto il fascismo come avversario *primo ed essenziale*, passi ulteriori diventano necessari. In primo luogo, distinguere tra una borghesia progressiva (industriale) e una borghesia arretrata (agraria, terriera, parassitaria, redditiera di beni immobiliari, eccetera), fare della seconda la sola responsabile e il pascolo del fascismo, e asserire la

[74] Se le *Tesi su Feuerbach* furono il testo di Marx su cui particolarmente si accentrò l'attenzione dei filosofi italiani, possiamo dire che Gentile fu particolarmente sensibile all'importanza della prima, Mondolfo della terza, Gramsci dell'undecima.

[75] Cfr. T. Perlini, *op. cit.*, p. 160.

[76] *Una intervista ad Amadeo Bordiga*, in « Storia contemporanea », settembre 1973, p. 582.

necessità di allearsi con la prima sino al compimento dell'evoluzione democratico-borghese della nazione italiana. Poi, trasferire il giudizio affermativo di valore al "progresso", allo "sviluppo", alla liberazione dalle "arcaicità feudali", eccetera, e attribuire una funzione positiva al capitalismo, come fase che libera dall'"arretratezza". A questo punto il successo di Gramsci diventa la copertura del successo dei suoi avversari, di quelli che più dichiaratamente ha detto tali, economicismo, positivismo, scientismo; la via nuova al socialismo diventa transizione dal vecchio al nuovo capitalismo. Il comunismo diventa il partito che evita la "rottura rivoluzionaria"; capace di rendere possibile una "rivoluzione senza rivoluzione", secondo una delle formule usate da Gramsci per designare la "rivoluzione passiva". Il pensiero di Gramsci porterebbe a una nuova forma di "rivoluzione passiva" anche se separata, questa volta, dall'idea di "rivoluzione-restaurazione".

Questa critica si trova non necessariamente legata a posizioni di sinistra (anche ammesso che i termini di destra e di sinistra continuino oggi ad avere un senso preciso). La borghesia con cui il comunismo gramsciano è portato ad accordarsi non è affatto quella borghesia di cui parlava Croce, come classe-non classe, "mediatrice" tra i conflitti economici mediante concetti etico-politici. La conciliazione si opera proprio a spese di questa borghesia, che sta infatti sparendo; l'antiCroce di Gramsci si realizza nella concessione massima all'economicismo, mentre egli pensava che il marxismo non potesse avere ragione del crocianesimo se non rinunciando all'economicismo.

Quel che più importa è però che si giunge alle stesse conclusioni, partendo da un punto di vista religioso. La cosa non è, a guardar bene, contraddittoria perché l'intransigentismo rivoluzionario si definisce appunto come ricerca di salvare il momento religioso della rivoluzione. Personalmente penso che questa critica possa acquisire l'intero suo significato soltanto se inserita in una veduta religiosa; che esiga cioè di essere ripensata in una prospettiva che veda

nel pensiero di Gramsci il "suicidio della rivoluzione" (nel significato immanentistico) o, almeno, un momento decisivo di questo suicidio (l'altro potrebbe essere rappresentato da Althusser), mentre è condannata a restare sterile, anche se giusta, quando viene associata a una ripresa, contro Gramsci, dell'idea rivoluzionaria.

È un fatto che l'evoluzione gramsciana del comunismo si incontra con l'evoluzione del capitalismo; la rinuncia del comunismo alla mentalità messianica coincide con la rinuncia della borghesia al moralismo. Si stabiliscono così le condizioni per l'integrazione del comunismo alla società democratico-borghese, ma per un'integrazione di quale natura?

Procedendo per cenni, mi limiterò qui a richiamare la tesi di Max Horkheimer sulla distinzione tra le due fasi dello sviluppo del mondo borghese. Durante la prima è conservata all'interno del mondo borghese stesso la famiglia, cioè un istituto non borghese, fondato sulla conservazione di valori di origine diversa da quelli specifici della borghesia. Ciò è avvenuto perché soltanto la famiglia tradizionale era atta a produrre un soggetto capace di attività responsabile e autonoma, come necessario per la corretta gestione dell'economia borghese nella sua prima fase. In questa società permangono perciò, attraverso l'educazione familiare, una serie di valori cristiani, qualche volta vissuti in forma addirittura feudale: onore, responsabilità, onestà, eccetera. Nella seconda fase del capitalismo questo tipo di soggetto diventa addirittura un ostacolo al suo esplicarsi e la sua soppressione può addirittura venire spacciata come superamento del capitalismo, mentre segna solo il passaggio alla sua fase compiuta, quella più inumana e totalitaria. Possiamo dire che il secondo stadio è quello in cui lo spirito borghese si manifesta finalmente allo stato puro; in cui realizza pienamente quel che già aveva fatto per la natura, abolendo il mistero e la qualità, e sostituendoli con dati misurabili, quantitativi. L'ideologia spontanea della borghesia è il materialismo puro, il positivismo

attento unicamente ai nudi fatti, la negazione di qualunque presenza di un significato che trascenda il fenomeno immediato. Nello stadio neocapitalistico la borghesia è talmente dominante da non aver più bisogno di modificare in una certa misura la propria ideologia spontanea per fare in modo che anche altri strati sociali possano integrarsi in essa, sia pure in forma subordinata; di non aver più bisogno, insomma, del compromesso con il cristianesimo.

Ora, la critica gramsciana del compromesso cristiano-borghese attinge il cristianesimo, ma non colpisce affatto la borghesia; nella sua versione gramsciana il partito rivoluzionario fornisce l'occasione allo spirito borghese di realizzarsi allo stato puro.

La transizione gramsciana si trova così completamente assorbita nel passaggio dalla vecchia alla nuova forma di capitalismo; confluisce con ciò nel conservatorismo presente caratterizzato dalla ricerca dell'eliminazione della possibilità che la mentalità strumentalistica (la riduzione della ragione a ragione strumentale, mezzo di dominio sugli uomini e sulla natura) venga rimessa in discussione. Conservatorismo che coincide con l'apparenza del massimo del mutamento perché l'evoluzione incessante dello strumento tecnico-scientifico porta a una trasformazione parimenti incessante dei modi di sentire e di pensare.

Torno così alla tesi dianzi proposta, secondo cui il pensiero di Gramsci sarebbe un testo essenziale per intendere i tratti della forma totalitaria che ci minaccia in un futuro prossimo, e che è così perfezionata da non aver bisogno di persecuzioni fisiche o di campi di concentramento. Questo posto privilegiato non gli è stato finora riconosciuto, a ragione così dell'attitudine generalmente deprezzativa che hanno assunto nei suoi riguardi gli studiosi non comunisti, come della scarsa attenzione che gli hanno finora accordato gli studiosi del fenomeno totalitario. Penso invece che nei *Quaderni del carcere* si debba distinguere tra l'analisi fenomenologica dell'idea di rivoluzione e l'interpretazione positiva come programma d'azione che ne dà

il suo autore. Il rifiuto della seconda non importa alcun deprezzamento della prima; che riesce a essere, per la coerenza intellettuale con cui è condotta, una dimostrazione unica e insuperabile degli esiti a cui il pensiero rivoluzionario deve concludere.

Partiamo, infatti, da una proposizione che facilmente può essere accolta, anche se in questa occasione non sia possibile ragionarla con l'attenzione che si dovrebbe: il fallimento della speranza rivoluzionaria non lascia la storia qual era prima, né porta a sostituire la rivoluzione con le riforme, ma la cangia in realtà totalitaria. Il pensiero rivoluzionario vuole cioè dare inizio a una nuova storia, rispetto a cui la storia precedente sarebbe preistoria. Il totalitarismo è esattamente il fallimento del sogno rivoluzionario, la ricaduta nella vecchia storia; però profondamente mutata, dato che ha subìto la *pars destruens* dell'idea rivoluzionaria. Ora, se a Gramsci deve essere riconosciuto il merito di avere approfondito la scissione rivoluzionaria sino al grado ultimo, ne consegue che proprio il suo pensiero ci permette di intendere quali possono essere i lineamenti finali del totalitarismo.

Si è visto come il suo storicismo giunga alla propria autonegazione come filosofia, e a riconoscersi come ideologia[77]; il razionalismo cede il posto alla nozione positi-

[77] Sul carattere "ideologico" del pensiero di Gramsci ha particolarmente insistito colui che è oggi il principale rappresentante del marxismo di tipo scientista, o, per dir meglio, lo studioso che aderisce al marxismo in quanto vi vede la forma più rigorosa dello scientismo, sostenuto in termini di contrapposizione della conoscenza "scientifica" alla conoscenza "ideologica", l'Althusser. Merita riferire qui distesamente un suo passo, anche per il nesso che individua, nel pensiero di Gramsci, tra il carattere ideologico e la centralità del problema religioso: « Non è affatto un caso se Gramsci è costantemente assillato dalla teoria crociana della religione; se egli ne accetta i termini e se la estende dalle religioni effettive alla nuova "concezione del mondo" che è il marxismo; se egli non fa alcuna distinzione, *in questo rapporto*, tra la religione e il marxismo; se colloca religione e marxismo sotto lo stesso concetto di "concezione del mondo" o "ideologia"; se identifica così facilmente religione, ideologia, filosofia e teoria marxista, senza rilevare che ciò che distingue il marxismo da queste concezioni del mondo è meno la differenza formale (importante) di mettere fine a ogni "al di là" soprannaturale, che la *forma* distintiva di questa immanenza assoluta (la sua "terrestrità"): la forma della *scien-*

vista della ragione strumentale. Questo potere di negatività si arresta però davanti alla scienza. Vien meno la funzione critica della filosofia, quella di definire i limiti della scienza. Lo scientismo è appunto la concezione "totalitaria" della scienza, per cui essa si presenta come l'"unica" conoscenza vera; ogni altro tipo di conoscenza non esprimendo, secondo questa veduta, che "reazioni soggettive" di cui l'estensione della scienza al mondo umano con le discipline psicologiche e sociologiche riesce, o riuscirà, a render conto. Lo scientista (e la società che si ispira al suo pensiero) non può non essere totalitario nella misura in cui la sua concezione della scienza come esclusiva di qualsiasi altra forma di conoscenza, e con ciò di certe dimensioni della realtà, dichiarate o inconoscibili o inesistenti, non è suscettibile di alcuna prova. Né lo scientismo può essere, com'è la scienza, neutrale rispetto ai valori. Allo scientismo è

tificità» (*Leggere il Capitale*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1971, pp. 137-138). Per Althusser, se grande merito di Gramsci è l'aver richiamato il carattere rivoluzionario del marxismo, il suo limite sta nel non averne inteso il significato materialistico. Ai suoi occhi, il pensiero gramsciano è valido nel momento della trasformazione rivoluzionaria; la sua concezione sembra essere invece la filosofia del marxismo già realizzato. La lettura di Althusser è effettivamente assai utile per intendere i caratteri dell'"avvenire del totalitarismo"; di un totalitarismo compiuto che non ripete più la forma di totalitarismi passati e incompleti, così che per la loro incompiutezza potevano prestarsi ad analogie con regimi lontani della storia. Si osservi che questa critica fu già mossa ad Althusser da vari marxisti: L. Goldmann, H. Léfebvre, J. Rancière, E. Mandel, M. Löwy, eccetera. Per limitarci al lukácsiano Goldmann, l'antiumanismo di Althusser riporta il marxismo al materialismo meccanicistico settecentesco di derivazione spinoziana; il suo marxismo è la semplice eliminazione del "più" di Hegel rispetto a Spinoza, ossia è uno spinozismo privato degli elementi che possono preludere a Hegel. Ma in questa involuzione del marxismo nel materialismo meccanicistico, il problema della rivoluzione non può essere posto. L'esclusione del problema della rivoluzione fa sì che egli si ponga, di fatto, dal punto di vista di una società comunista già realizzata, ma in conseguenza del suo scientismo, questa società già realizzata è assai più simile all'ideale tecnocratico che al comunistico. Infatti, come ogni meccanismo, l'althusserismo dà luogo a un'élite di "educatori", di scienziati che si elevano al di sopra della "massa" e pretendono di "guidarla". La *coupure* epistemologica di Althusser tra scienza e ideologia si risolve così nella separazione dell'élite e della massa (l'esatto inverso di quel che Gramsci si proponeva). Insomma, il marxismo sarebbe fatto rientrare nel totalitarismo tecnocratico. È esattamente quello a cui penso concluderebbe, per il rovesciamento delle intenzioni, la transizione gramsciana.

essenziale la negazione dei valori tradizionali, dissolti nelle condizioni psicologiche e sociali che sono occasione al loro sorgere; e l'unica morale che possa riconoscere è quella dell'incremento della vitalità. Ove si noti il paradosso per cui la vitalità, da materia che deve esser vinta e trasfigurata dai valori, viene elevata essa a valore, anzi a misura di ogni altro valore. La trasformazione che si è operata in Occidente, dal '60 in poi, è in questo senso.

La sinistra che vuole procedere "oltre Gramsci" mette a sua insegna il "pluralismo"; ed effettivamente il pluralismo può essere il segno della capitolazione del gramscismo inteso nel significato rivoluzionario; segno di un congedo di Gramsci che già si annuncia. Nella accezione neoborghese non si chiede al soggetto di aderire ad alcun valore, perché la ragione strumentale non conosce valori, non riconosce un fine al di là del mezzo tecnico; piuttosto è lo sviluppo dello strumento tecnico-scientifico a prescrivere l'adozione della finalità sociale che gli corrisponde. Nella vita pubblica il soggetto deve soltanto adempiere disciplinatamente il proprio ruolo, nel funzionamento oggettivo del meccanismo sociale. Quanto all'ambito privato qualsiasi concezione può essere permessa, purché non sia pensata come verità che si imponga come legge, e quindi come regola universale, anziché soltanto come strumento vitalizzante. Il pluralismo può essere ammesso come una sorta di *divertissement* nel senso pascaliano, ma ciò non contraddice il carattere totalitario di questa società. Tale carattere è, anzi, portato all'estremo, a ragione del nichilismo in riguardo ai valori; la nozione di consenso perde significato perché non c'è valore a cui consentire. Resta solo l'impersonale, anonimo sviluppo. Sotto questo rapporto il pensiero di Gramsci sembra diventare oggi l'ideologia del consenso comunista all'ordine tecnocratico neocapitalistico. Nel corso dello sviluppo storico del proletariato si stacca un'avanguardia di tecnici della politica che tende ad affermare il suo potere sul proletariato, sostituendo alla classe il partito. Contemporaneamente, dalla

borghesia si stacca un nuovo ceto di managers. Questi due ceti sociali finiscono col compenetrarsi e possono mantenere il loro potere solo mediante questa alleanza. I comunisti in quanto distruttori dei valori della vecchia società possono presentare questa distinzione come momento del processo rivoluzionario verso il socialismo; i managers possono presentare il loro dominio come una necessità tecnica della produzione, unico valore rimasto dopo questa distruzione.

Si ha un esatto rovesciamento rispetto alla sua aspirazione alla ricostruzione di un'unità ideale. Concediamo pure che egli non poteva prevedere questa evoluzione dello spirito borghese. C'è tuttavia nel suo pensiero qualche elemento tale da far pensare a uno svolgimento che gli conferisca la capacità di fronteggiarlo? Si è visto il legame che intercorre tra il mito antifascista e l'alleanza con la borghesia progressiva. Potrebbe ora sembrare che questo mito ad altro non corrisponda che a una manovra tattica. Gramsci avrebbe cioè ragionato in questo modo: non è possibile che il comunismo riesca in Italia se non dopo un'epoca di transizione; in questo periodo deve accordarsi con gli altri partiti antifascisti adottando la parola d'ordine della Costituente[78]. Si torna così al consueto discorso sulla guerra di posizione. Che nel carcere abbia previsto quel che sarebbe accaduto in Italia nei decenni successivi è indiscutibile; resta da domandarsi se non si sia completamente illuso rispetto al termine finale.

In realtà, il mito antifascista non è una semplice manovra tattica; è una stretta conseguenza di quella comprensione illuministica del marxismo a cui Gramsci era stato curiosamente portato, come si è visto, dai suoi conti con l'idealismo italiano. Il termine, già qualche volta proposto, di "radicalmarxismo", è perfettamente conveniente, e ma-

[78] Tutte le testimonianze convergono nell'attestare che il messaggio che Gramsci intendeva far pervenire dal carcere alla direzione del Partito Comunista Italiano era il consiglio di « adottare la parola d'ordine della Costituente, non però come un fine in sé, ma come un mezzo ». Su questo punto Gramsci mostra un'insistenza immutabile dal '30 al '37.

nifesta la densità del suo significato quando si precisa che in questa congiunzione il radicalismo rompe ogni vincolo col liberalismo (il giacobinismo del Gramsci dei *Quaderni* dovrebbe essere studiato proprio in questa prospettiva di incontro e di trasfigurazione del radicalismo); e che il concetto di radicalmarxismo rappresenta pure l'ultimo anello per misurare l'abisso che separa il gramscismo dalla socialdemocrazia, in quanto questa rappresenta invece il tentativo di far rientrare il socialismo nella società liberale.

Importa ancora situare queste considerazioni nella veduta generale per cui fascismo e antifascismo sarebbero momenti successivi e opposti di una rivoluzione ulteriore al marxleninismo. Tra il mussoliniano fascismo e la gramsciana unità antifascista sussistono singolari simmetrie. Il termine di fascio evoca l'idea di forze politiche divergenti, magari opposte rispetto alla finalità ultima, che si associano contro un comune avversario. Perché dal fascio si passi al "fascismo" occorre una realtà egemone che faccia di questo "contro" una nuova forza politica; questa realtà egemone nel fascismo era rappresentata dal Duce, che intendeva identificarsi con la nazione, nell'unità antifascista viene rappresentata dal partito "moderno Principe" che pretende identificarsi con la classe. La presa del potere viene pensata da Gramsci nei termini del rovesciamento del blocco storico dominante che deve portare a un'egemonia del partito, che ha gli intellettuali come "organi" del suo esercizio (l'intellettuale "organico"). Ma quel che è essenziale così nel fascismo come nel blocco storico è il "contro"; l'avversario è dal fascismo posto all'esterno, onde il suo incontro col nazionalismo; dal comunismo gramsciano all'interno, nella forma del vecchio "senso comune"; nel complesso, insomma, delle abitudini intellettuali premoderne. Potremmo dire che nei due momenti della rivoluzione ulteriore al marxleninismo abbiamo avuto la successione di un nazionalfascismo e di un radicalfascismo. Nazionalismo e radicalismo sono posizioni politiche opposte; l'opposizione tocca il limite quando avviene entro lo

stesso orizzonte, ed è allora che il fascismo diventa il surrogato del diavolo, in un secolo in cui tanti teologi mostrano di credere tanto poco alla sua esistenza; qualcosa di inafferrabile e di proteico, sempre presente ancorché nascosto, suscettibile di riaffiorare sotto le forme più diverse, eccetera.

Abbiamo detto che così il fascismo come l'unità antifascista sono forze politiche cementate dal "contro"; ci si può ora domandare se per il loro essere "anti" non possano svolgersi che come forze dissolutive della realtà storica in cui agiscono. La storia del fascismo propriamente detto ne è la riprova; quale fu il suo risultato se non la dissoluzione, operata dall'interno, di quella nuova realtà storica, fondata nel 1861, che fu il Regno d'Italia? Rivoluzione dissolutiva è il termine che meglio gli si addice, come quella in cui il momento costruttivo della nuova realtà si trova assorbito in quello dissolutivo.

Se si propone la domanda nei riguardi del gramscismo, credo che la risposta sia obbligata: è la continuazione, sotto segni ideologici opposti, dello stesso processo dissolutivo. Ce ne persuade facilmente lo sguardo portato sulla situazione morale presente. È indubbio che per Gramsci l'Ordine Nuovo non sarebbe possibile senza la nuova fede rivoluzionaria; il socialismo deve sostituirsi al cristianesimo, così come il cristianesimo si era sostituito al paganesimo. Vediamo quale è stato il risultato di tanti anni di predominio della cultura gramsciana: se è riuscita a corrodere in maniera mai vista nella storia italiana le vecchie fedi, dal cattolicesimo alla religione della libertà, non è valsa però a sostituirle con la nuova fede rivoluzionaria. Nel saggio che precede ho parlato del pessimismo che sottende l'opera di Croce. Certamente, egli aveva impegnato a vincerlo tutto il suo sforzo filosofico. La parte sistematica della sua opera consiste in questo e penso si debba dire che appartiene irrevocabilmente al passato. Ma c'è invece un Croce straordinariamente attuale, il Croce del pessimismo non superato, e ritornante nell'ultimo periodo del suo

pensiero, quando avvertiva come vacillasse la sua speranza nella continuazione della società liberale 1871-1914; di quel mondo cristiano-borghese, attraverso la conciliazione col quale aveva creduto di superare il pessimismo. Le sue antenne al riguardo erano eccezionali, e pochi eguagliano l'ultimo Croce nella descrizione di quei momenti della storia presente che inducono alla tentazione pessimistica. Leggiamo, ad esempio, il suo saggio *L'Anticristo che è in noi*, portando anzitutto l'attenzione sulla data, 1946. Se ci fu un anno in cui fu fervida l'illusione dell'inizio di una nuova epoca, la sconfitta del nazismo venendo pensata come coincidente con la fine della barbarie, fu proprio quello. Croce fu tra i pochissimi a pensare altrimenti: « [...] che la minaccia dell'Anticristo contro il Cristo si sia levata, sembra indubbio », così da indurre alla domanda se siamo entrati in un'età di imbarbarimento « o nella più grave di tutte in quanto è succeduta o è prossima a succedere a un ricco svolgimento della storia, segnatamente di quella europea ». Si noti l'uso dell'indicativo: l'imbarbarimento non era la traccia che ancora rimaneva del fascismo o del nazismo; secondo il tenore letterale di questo passo, l'epoca del fascismo altro non era che l'introduzione a una prossima età barbara. Nei casi dell'immediato dopoguerra, per esempio, « nella gelida indifferenza con la quale si assiste allo schiacciamento di nazioni e di stati e al divellamento di intere popolazioni dalle loro sedi tradizionali e secolari », leggeva che per quel che riguarda il processo di imbarbarimento morale, la fine dello hitlerismo non aveva risolto nulla. E rispetto alla disposizione spirituale che continuava ad avanzare scriveva: « Il vero Anticristo sta nella negazione, nell'oltraggio, nella irrisione dei valori stessi, dichiarati parole vuote, fandonie, o, peggio ancora, inganni ipocriti per nascondere e far passare più agevolmente agli occhi abbagliati dei creduli e degli stolti, l'unica realtà che è la brama e cupidigia personale indirizzate tutte al piacere e al comodo »[79].

[79] *Filosofia e Storiografia* cit., pp. 313-319.

Ma che altro è questo se non la forma mentale che dianzi ho chiamato ideologica, che porta a vedere in qualsiasi affermazione religiosa e morale nient'altro che strumenti di potere? Possiamo ora dire che questa disposizione abbia trovato un ostacolo nella riforma intellettuale e morale gramsciana? La più elementare osservazione mostra come si sia invece smisuratamente accresciuta. Davanti a qualsiasi tesi filosofica o religiosa la domanda prima che viene proposta non è se sia o no vera (il senso della verità è ottenebrato) ma "che cosa ci sia sotto", quali interessi e quali brame di potere nasconda.

La riforma gramsciana ha avuto la funzione di "produttrice di miscredenza" in un processo che, se ha messo in crisi le fedi religiose avverse, ha finito col far lo stesso anche con la propria. La radice prima teorica di ciò sta nel dissolvimento della filosofia nell'ideologia. Se si vuole parlare di un nuovo "senso comune" occorre riconoscere che non poteva assumere altra forma di quella che, appunto, ha preso: la dilatazione estrema della mentalità ideologica, nel senso di inclinazione a veder tutto in termini di strumento d'azione (di potere); come preclusione a qualsiasi fede, questa disposizione non può non incrinare, e al termine dissolvere, la stessa fede rivoluzionaria. E questa mentalità corrisponde esattamente all'Anticristo di cui parlava Croce. Possiamo anche parlare di trionfo della ragione strumentale. Il destino del marxismo è di far da transizione al positivismo e allo scientismo; quel che già era avvenuto nel secolo scorso si ripete, in forma estremamente aggravata, oggi.

Nonostante la perfetta lealtà intellettuale del suo autore, il gramscismo si rivela come una sorta di equivoca composizione di negativismo estremo e di conservatorismo; come versione rivoluzionaria dello storicismo comporta la negazione più radicale di ogni traccia di valori assoluti, permanenti, metastorici; quel che però non nega è la continuità "moderna" con la borghesia. L'esito del gramscismo e dell'eurocomunismo non può essere che quello di trasfor-

mare il comunismo in una componente della società borghese ormai completamente sconsacrata, o di agire per la la sua definitiva dissacrazione corrispondente a quella che è l'intenzione profonda dello spirito borghese.

Non stupisce perciò se il comunismo italiano appare oggi come *la forza più adeguata a mantenere l'ordine in un mondo in cui qualsiasi religione è scomparsa; non soltanto la religione cattolica, ma ogni sua forma anche immanentistica e secolare; anche la fede nel comunismo.* L'insoddisfazione sincera dei rivoluzionari autentici trova giustificazione. Certo, il comunismo gramsciano può riuscire, ma realizzando l'esatto opposto di quel che si proponeva. Altro che quella unità del blocco sociale cementata da una filosofia diventata una "religione", una "fede" di cui Gramsci parlava in un famoso passo ricordato avanti!

La mancanza di fede aveva avuto un'esemplificazione classica nell'"uomo del Guicciardini" descritto dal De Sanctis in quel famoso saggio che era sempre presente alla mente di Gramsci. Sarebbe una delle tante singolarità della storia, se la rivoluzione totale avesse uno dei suoi sbocchi nell'adeguazione dell'italiano all'uomo del Guicciardini, cioè nella tomba definitiva del Risorgimento. Sarebbe esattamente l'opposto di quel che Gramsci si proponeva; si pensi all'opposizione che stabilisce tra il Machiavelli "politico in atto" che vuol creare nuovi supporti di forze e il Guicciardini "diplomatico" che può muoversi soltanto nella realtà effettuale, in ragione della sua attività specifica che è « di conservare entro certi quadri giuridici una realtà esistente »[80]. Forse alla continuazione di Machiavelli, fino al limite, pensata da Gramsci, il P.C.I. sostituisce (deve sostituire) la continuazione del Guicciardini – o, meglio, del Guicciardini come lo vedeva il De Sanctis – sino al limite.

La realtà politica effettuale offre dunque conferma dell'insuperabilità di quell'antinomia teorica di cui ho pri-

[80] *Q.*, 1577.

ma parlato; insuperabilità tale da inibire un'adesione razionale al pensiero gramsciano da qualsiasi punto di vista, del rivoluzionario come del socialdemocratico, del liberale come del religioso-trascendente. Se guardiamo, del resto, agli intellettuali troviamo un'ulteriore conferma: dobbiamo infatti domandarci se il pensiero di Gramsci non sia stato accolto per ragioni conservatrici, per un'eredità che si vuole conservare; si tratta, si badi bene, di una "conservazione di negazioni", che criticamente non sono giustificate, ma che non si vogliono rimettere in discussione. Si pensi, ad esempio, al fenomeno del "crociogramscismo" accademico, per cui molti intellettuali aderirono alla cultura gramsciana in quanto si presentava nel rapporto alla cultura crociana, o idealistica in genere, in termini non di negazione ma di inveramento. Il gramscismo apparve loro come il "permesso rivoluzionario" di conservare abitudini intellettuali che il pensamento della storia presente dovrebbe condurre a mettere in discussione, come quella, ad esempio, per cui il corso storico del pensiero viene pensato come processo irreversibile verso l'immanentismo radicale, onde la giustificazione del rifiuto aprioristico, che si intende appunto salvare attraverso l'adesione alla forma gramsciana del marxismo, del pensiero metafisico-religioso-trascendente. O a quei fascisti di sinistra (provenienti, cioè, dall'ala più totalitaria del fascismo) che hanno inteso conservare il loro giudizio negativo nei riguardi dell'Italia anteriore al fascismo. O anche alle avanguardie letterarie o artistiche osservando come le forme di avanguardismo che Gramsci avrebbe più aborrito siano avanzate sotto lo schermo, quanto meno protettivo e difensivo, del suo pensiero. Non continuiamo in questo discorso troppo facile, che può trovare agevole svolgimento da parte di chiunque rivolga uno sguardo spassionato sulla situazione culturale italiana.

Torno ora a una domanda che avevamo incontrato nel corso di questo saggio, sull'importanza del caso Gramsci per definire il significato del totalitarismo. Si è visto come le interpretazioni possano venire ricondotte a due, affatto

opposte e non mediabili: quella della permanenza in una società già secolarizzata di archetipi sacrali, e quella del termine ultimo del secolarismo. Penso che lo studio di Gramsci sia decisivo, a favore della seconda soluzione: non credo infatti esista testo che meglio dei *Quaderni del carcere* permetta di chiarire i passaggi necessari del processo attraverso cui il pensiero rivoluzionario deve giungere a "suicidarsi" nel totalitarismo (testo tanto più interessante perché il suo autore, se possedeva appieno la mentalità rivoluzionaria, era del tutto alieno dalla totalitaria, nel senso corrente che ha il termine); orbene, come si è visto, il suo pensiero si fa totalitario, proprio nello sforzo di teorizzare il passaggio a una completa secolarizzazione delle menti. Il suo studio serve inoltre a dissipare quell'illusione liberalsocialista che, se fu propria dell'antifascismo degli anni '30, tuttavia ancora perdura. Quel che necessariamente deve avvenire non è già la conciliazione del liberalismo col socialismo, ma quella del comunismo con l'ordine capitalistico-borghese, e nella forma del totalitarismo. Che non può esser detto di destra o di sinistra perché, se è vero che rappresenta la forma più conservatrice e oppressiva che mai si sia data, non si deve dimenticare che ha la sua origine in un processo coerente il cui punto di partenza è il pensiero rivoluzionario.

Ciò posto, si apre un'altra e più importante prospettiva. Il divario tra l'intenzione e il risultato che c'è nell'opera di Gramsci non ci fa pensare a Vico e al letterale significato che egli assegnava alla *Scienza Nuova* come confutazione della possibilità di una "città degli atei"? Il secolarismo di Gramsci non sembra illustrare nel modo più preciso il fenomeno illustrato da Vico, per cui nel mondo agisce « una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e superiore ad essi fini particolari che essi uomini si erano proposti », così che le azioni umane riescono a fini diversi da quelli conseguiti? Il rovesciamento delle intenzioni gramsciane nel tentativo di costruire la città integralmente secolare non sembra richiamare la teoria vichiana

della Provvidenza? Che non si tratti di un pensiero stravagante lo dimostra il fatto che già Croce aveva incontrato Vico al termine di un processo di pensiero che aveva preso inizio dalla critica del marxismo; non dispone ciò a pensare che nella critica del marxismo l'incontro con Vico sia necessario? Certamente, Croce pensava di vincere il marxismo entro l'orizzonte dell'immanentismo, e interpretava Vico in senso immanentistico. Ma si è visto or ora come le critiche di Gramsci a Croce e quelle che possono venir rivolte a Gramsci da un punto di vista crociano siano ugualmente valide, così che la critica del marxismo importa quella dell'immanentismo. In questo caso il Vico che si incontra introduce alla tradizione a cui realmente appartiene. Il ripensamento della storia della filosofia diventa il primo problema della politica di oggi, perché il politico diventi veramente il Politico nel senso platonico, correttore di un mondo imperfetto; reso tale particolarmente da quell'errore della cultura di cui si sono delineati gli effetti.

ANNOTAZIONE

I tanti scritti di parte comunista che sono apparsi in occasione del quarantesimo anniversario della morte di Gramsci hanno insistito sulla necessità di una lettura "politica" e non astrattamente filosofica dei *Quaderni*, come condizione per intenderne l'attualità. Se, cioè, il problema specifico di Gramsci è quello della transizione da uno Stato dominato dalla classe borghese a quello in cui la funzione egemone sia esercitata dalla classe operaia, i suoi "conti con i filosofi" devono essere certamente riconosciuti, ma interpretati nell'orizzonte di un problema predominante e più ampio. È quel che tuttavia si sarebbe troppo spesso dimenticato, cadendo con ciò inevitabilmente nell'inserimento del suo pensiero « in un quadro di categorie e di

contenuti che si costituiscono – qui mi pare il punto decisivo – entro la forma moderna del " pensiero filosofico", entro il carattere lineare del movimento di idea a idea », in un « discorso che conosce rotture solo interne ad un processo che si svolge su un unico piano »[1]. È un errore che accomunerebbe coloro che intendono conciliare il pensiero gramsciano con la cultura liberaldemocratica e coloro che lo criticano in nome dell'idea rivoluzionaria. I primi portano la loro attenzione sulle tesi che si discostano dalla lettera di Marx e di Lenin, i secondi, proprio in ragione di questa differenza, parlano di una teorica "involuzione idealistica", a cui corrisponderebbe nella pratica la risoluzione del pensiero rivoluzionario in una generica posizione radicaldemocratica. Prova del carattere comune del loro errore sarebbe la fondamentalità che entrambe le interpretazioni assegnano al saggio di Norberto Bobbio del 1967.

Si tratta di una svolta che invalida la mia interpretazione? Può sembrarlo; è infatti estremamente facile imparentare la prospettiva che ho proposto con l'una e con l'altra delle linee dianzi ricordate. Tutte le tesi della seconda sono state accolte, però con un'aggiunta che ne modifica completamente il senso: Gramsci ha realmente cercato di portare alle conseguenze ultime il pensiero rivoluzionario, nella linea leniniana per cui esso non si confonde affatto con l'estremismo; il rovesciamento che si produce non è la conseguenza di una mancanza di rigore, ma invece proprio di una coerenza portata al limite. Il pensiero rivoluzionario è legato filosoficamente – e questo è il senso dell'ultima, celeberrima tesi di Marx su Feuerbach secondo cui i filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo* – all'opposizione di filosofia della prassi a filosofia speculativa, ma se si porta questa opposizione sino alle conseguenze ultime, come av-

[1] B. De Giovanni, *Crisi organica e Stato in Gramsci*, nel vol. *Politica e storia in Gramsci*, Atti del convegno internazionale di studi gramsciani, Firenze, 9-11 dicembre 1977, Relazioni a stampa, Editori Riuniti, Roma 1977.

viene in Gentile[2], si ha il rovesciamento della rivoluzione nel suo opposto, e nell'inconsapevole dimostrazione di questo passaggio sta la "verità filosofica" di Gramsci. Con ciò vengono riconosciuti, in pari tempo, la verità e il limite dell'interpretazione liberale; c'è in Gramsci il momento totalitario, non però come permanenza di un modello arcaico; egli *incontra* il totalitarismo, come si è visto, nella ricerca di raggiungere il punto estremo della modernizzazione e della secolarizzazione; ed è perciò che si deve parlare, nel suo riguardo, di un totalitarismo non eliminabile.

Può sembrare dunque che la mia interpretazione assommi tutti i difetti della ricomprensione "idealistica" o astrattamente filosofica, dell'irrigidimento del pensiero gramsciano in un formulario filosofico, eccetera.

Penso invece che anche l'eventuale accettazione del nuovo criterio di lettura (è poi davvero nuovo? l'indisgiungibilità del pensiero filosofico e del politico in Gramsci è tale, che non si vede come i commentatori abbiano potuto così frequentemente discostarsene) non debba portarmi a cangiare neppure una virgola; e che sia facile addurne, in forma sommaria, la prova.

Consideriamo, infatti. Se la tematica dei *Quaderni* riguarda essenzialmente l'apparato egemonico dello Stato borghese e il modo in cui il suo trascendimento può essere operato, acquisterà un risalto essenziale, per un rivoluzionario che pensava nei primi anni Trenta, il problema del fascismo. Del resto, una precisa citazione di Gramsci lo attesta: «Nell'Europa dal 1789 al 1870 si è avuta una guerra di movimento (politica) nella rivoluzione francese

[2] In questo senso mi sembra orientata la più recente critica gentiliana. Leggo ad esempio, nel saggio di Carmelo Vigna, *Gentile interprete di Marx* (in *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Atti del Convegno tenuto in Roma il 26-31 maggio 1975, vol. II, p. 894): «Ebbene, *una volta posta l'assolutezza dell'orizzonte dell'immanenza, Gentile è la nascosta verità di Marx*: l'esito più coerente del marxismo dovrebbe essere l'attualismo, secondo quelle linee che, proprio in occasione della lettura delle Glosse, Gentile abbozza». (La sottolineatura è nel testo.)

e una lunga guerra di posizione dal 1815 al 1870; nell'epoca attuale la guerra di movimento si è avuta politicamente dal marzo 1917 al marzo 1921 ed è seguita una guerra di posizione il cui rappresentante oltre che pratico (per l'Italia) ideologico per l'Europa, è il fascismo»[3]. Perciò appena ebbi fra mano il volume in cui sono stati anticipatamente raccolte parecchie delle relazioni presentate al Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Firenze nello scorso dicembre[4], la mia attenzione si portò sul saggio di Luisa Mangoni, *Il problema del fascismo nei « Quaderni del carcere »*, in cui vengono analizzati con ogni possibile cura i passi riguardanti il fascismo.

Molto giustamente la Mangoni mostra come il punto essenziale dell'interpretazione gramsciana del fascismo stia nella sua associazione col concetto di "rivoluzione passiva" o "rivoluzione-restaurazione", da cui dipende, a suo giudizio, la corrispondenza, nelle nuove e diverse condizioni storiche, del fascismo a ciò che nell'età del Risorgimento era stato il liberalismo moderato e conservatore; e come questo tema si chiarisca in lui in relazione alle riflessioni a cui aveva dato origine la lettura, davvero determinante, della crociana *Storia d'Europa*[5]. Nel che non posso non vedere la conferma piena della mia tesi della decisività di questa lettura, per contraccolpo alla quale Gramsci ha stabilito una continuità tra giacobinismo e comunismo per un verso, moderatismo e fascismo per l'altro. Dato che il fascismo sarebbe la continuazione dopo la rivoluzione russa del liberalismo moderato e conservatore, ne viene che nell'atteggiamento di Croce rispetto al fascismo bisogna distinguere tra un rifiuto morale, destinato a restare puramente ideale, e un consenso effettuale, politico e storico, secondo il noto passo: « Potrebbe essere una delle tante manifestazioni paradossali della storia (un'astuzia della natura, per dirla vichianamente) questa per cui il Croce, mos-

[3] *Q.*, 1229.
[4] In *Politica e storia in Gramsci* citato.
[5] *Op. cit.*, p. 392.

so da preoccupazioni determinate, giungesse a contribuire a un rafforzamento del fascismo, fornendogli indirettamente una giustificazione mentale dopo aver contribuito a depurarlo di alcune caratteristiche secondarie, di ordine superficialmente romantico ma non perciò meno irritante per la compostezza classica del Goethe »[6].

Il fascismo è, insomma, il correlato di quella "riforma reazionaria" dello hegelismo, che ne fa la giustificazione ideale della rivoluzione-restaurazione; di un modello politico che, nell'antitesi alla rivoluzione sovietica, manifesta il suo carattere regressivo. Certo, Croce si oppose al fascismo perché per lui la storia è "etico-politica", il che lo porta « a mantenere una distinzione tra società civile e società politica, tra egemonia e dittatura », mentre « "l'unità nell'atto" dà la possibilità al Gentile di riconoscere come storia ciò che per il Croce è antistoria », col risultato però di porre « la fase corporativo-economica come fase etica nell'atto storico: egemonia e dittatura sono indistinguibili, la forza è consenso senz'altro: non si può distinguere la società civile; esiste solo lo Stato e naturalmente lo Stato-governo ecc. »[7]. Non sembra davvero, a questo punto, che la nuova lettura aggiunga molto a quel che già si sapeva.

Si potrebbe portare l'attenzione sulla connessione che si stabilisce tra la crisi del modello della restaurazione-rivoluzione, in conseguenza della rivoluzione russa, e il punto ultimo del carattere regressivo del cesarismo. Se il cesarismo « esprime sempre la soluzione "arbitrale" affidata a una grande personalità di una situazione storico-politica caratterizzata da un equilibrio di forze a prospettiva catastrofica »[8] e se può avere funzione progressiva e regressiva, il fascismo rappresenta il momento estremo del cesarismo regressivo, in ragione dell'assoluta opposizione delle forze antagoniste. Un tale cesarismo poteva realiz-

[6] *Q.*, 1228.
[7] *Q.*, 691.
[8] *Q.*, 1619.

zarsi altrimenti che attraverso quella "personalità solipsistica" di Mussolini, di cui ho parlato? Anche se non si possono trovare nelle pagine di Gramsci espliciti cenni al riguardo, mi sembra tuttavia che tale tesi converga con la sua veduta.

Ma quel che soprattutto importa osservare è che il saggio, pur accuratissimo, della Mangoni, finisce esattamente dove il mio su Gentile e Gramsci comincia: e, per ciò che riguarda la maggiore accentuazione data alla rottura, piuttosto che alla continuità, con Croce, ne è la conferma. La relativa validità della nuova lettura di Gramsci contiene la critica delle interpretazioni che hanno voluto vedere nel suo pensiero la commistione di elementi marxistici ed elementi idealistici; laddove, come si è visto, non si può parlare di commistione, ma di coerenza ultima della filosofia della prassi.

IDEE PER L'INTERPRETAZIONE DEL FASCISMO

La necessità di una valutazione oggettiva, non fascista né antifascista, del fascismo mi trova completamente consenziente. Aggiungo – affermazione che può sembrare, ma non è, paradossale – che nell'ordine di importanza, sotto il profilo della cultura che interessa la decisione politica (non dico quindi semplicemente la cultura politica, nel senso dell'insieme di quelle discipline che ordinariamente vengono dette scienze politiche) ha il posto assolutamente primo; e che si tratta di un problema non affrontabile da un comune storico, ma da uno storico che sia al tempo stesso storico della filosofia; anzi, da uno storico della filosofia disposto a criticare le impostazioni consuete della sua disciplina.

Consideriamo infatti, per ciò che concerne l'importanza. I termini primi della controversia politica, per coloro che sono insieme non comunisti e non fascisti, sono (dissimulati sotto quelli, equivocissimi, di "centro" e di "centrosinistra", di autonomia politica dei cattolici e simili) l'interpretazione "parentetica" e l'interpretazione "rivelativa" del fascismo.

Con la prima, nel suo significato rigoroso (per il quale mi sia consentito di rinviare al mio studio *Totalitarismo e filosofia della Storia* nel «Mulino», 1957), si intende che

* Questo scritto fu pubblicato originariamente ne «L'Ordine Civile», II, 8 (15 aprile 1960), pp. 15-18; successivamente fu compreso nell'antologia di scritti critici su *Il Fascismo*, a cura di Costanzo Casucci, Il Mulino, Bologna 1961. Come già si è detto, fu tradotto in tedesco dal Nolte nel 1967.

la forma di vita di ogni totalitarismo è ciclica; esso si affaccia nella vita di una nazione come un fatto nuovo, non assimilabile allo sviluppo di forze politiche o sociali o culturali preesistenti e prende consistenza attraverso compromessi con alcune di queste forze, senza che però mai si identifichi con esse o diventi completamente loro strumento. Tale forma ciclica dipende dal fatto che ogni totalitarismo attinge la sua potenza persuasiva unicamente da ciò che appare esprimere il "senso della storia"; la sua forza di attrazione è di conseguenza rigorosamente identica all'apparenza della sua invincibilità; una sconfitta decisiva porta quindi alla sua definitiva scomparsa, per ciò che rappresenta la forma necessaria della confutazione logica della sua pretesa. Ne consegue che il fascismo non può essere oggi oggetto di polemica ma di giudizio storico, dato che il pericolo dell'oppressione della libertà non può più venire dalla sua parte. Col che non si vuole naturalmente dire che il fascismo non abbia travolto nel suo crollo varie impostazioni precedenti (si accennerà più oltre) o che si debba, dopo la sua caduta, riprendere semplicemente la politica degli anni che l'hanno preceduta, come se nulla fosse avvenuto.

Per caratterizzare brevemente la seconda mi servirò delle parole del Valeri: «L'interpretazione del fascismo come malattia morale-politica, i cui germi risalgono [...] ad una costituzionale debolezza della nazione, vissuta per lunghi secoli chiusa in una pratica conservatrice reazionaria, separata dal generale progresso della civiltà [...]» (nell'articolo sulle *Origini del fascismo* in *Questioni di storia contemporanea*, ed. Marzorati).

In altri termini l'interpretazione parentetica intende sottolineare il carattere nuovo e unico del fascismo, e a questo scopo si serve largamente dei concetti di irrazionalismo, attivismo, nichilismo; l'interpretazione rivelativa ne fa invece una manifestazione, ripetibile o anzi aggravabile, di una costante della storia d'Italia.

Le conseguenze sul piano politico sono chiare: chi

pensa che le radici del fascismo sono ancora presenti, dato altresì che per l'interpretazione rivelativa fascismo e nazismo sono due specie dello stesso genere – il genere comune della "reazione contro il progresso storico", che vi avrebbe manifestato in una forma più aperta che nelle espressioni del passato il suo carattere irrazionale – e dato ancora che il comunismo sembra conservare alcune delle aspirazioni morali tradizionali (alla giustizia, all'uguaglianza), e rappresentare, almeno per i Paesi sottosviluppati, un reale progresso, mentre il nazifascismo è ridotto a negare anche quegli ideali e ad assumere una posizione colonizzatrice anche nei riguardi dei Paesi più civili, dovrà continuare a vedere anche oggi nel fascismo il principale avversario. Questa posizione darà poi luogo alla proposta di due vie: quella della così detta apertura a sinistra che avrà il compito di scartare dal potere, insieme, i superstiti del fascismo e del prefascismo, e quella, addirittura, del fronte popolare sotto la specie di una continuazione della Resistenza (dato che oggi saremmo di nuovo, è stato detto, nel 1923). Ognun vede come in entrambe queste direzioni politiche gli ideatori dell'interpretazione rivelativa – cioè nel linguaggio politico corrente, gli azionisti – avrebbero una funzione centrale: nella prima La Malfa diventerebbe il mediatore tra i socialisti e una D.C. dominata dalla sua corrente di sinistra; nella seconda gli intellettuali della "distensione ideologica" dovrebbero garantire che il fronte popolare non diventi un puro strumento dei comunisti.

Quanto ai democristiani di sinistra, essi chiaramente presentano se stessi come coloro che intendono impedire che la necessaria liberazione dell'Italia dalle radici storiche del fascismo avvenga a scapito dei valori religiosi, se anche naturalmente con la loro dissociazione da quello che, con termine ambiguo, chiamano clericalismo. Definizione che può anche venire trascritta in questi termini: democristiani di sinistra sono quei cattolici che hanno assunto i moduli della storiografia azionista, senza rendersi conto delle loro implicazioni filosofiche e religiose.

Senza andar oltre in questo discorso, osserviamo come dalle due fondamentali interpretazioni, non comuniste in senso stretto, del fascismo, si possano ridedurre, e non da altro, le posizioni politiche attuali.

Se si guarda al successo nel mondo della cultura, l'interpretazione rivelativa sembra oggi aver ottenuto la netta prevalenza; battuto sul piano strettamente politico, l'azionismo si è rifatto su quello della politica della cultura. Ogni orecchiante sa ripetere che il discorso sulla "parentesi" fascista copre, nei vecchi e negli onesti, la nostalgia di un "mondo di ieri" (anteprimaguerra) irrevocabilmente trascorso, nostalgia che impedisce anche ai più acuti di scorgervi i germi del periodo successivo; e negli altri il risentimento contro l'antifascismo, mascherato dietro una onorevole facciata. Ora, io penso che vi sia, nelle due tesi, un comune errore: la volontà di difendere l'"innocenza", rispetto al fascismo e al nazismo, dell'alta cultura laica (abbiamo certo molto da imparare, al proposito, dal marxista Lukács). Una volta infatti che si astragga dalla componente culturale, fascismo e nazismo diventano pure crisi morali; e se l'indagine viene messa su questa via, non c'è dubbio che l'interpretazione parentetica sembra fragile, perché ridurre il fascismo all'attività di una semplice banda di avventurieri, senza radici nel passato, non è davvero una spiegazione sufficiente.

Nell'esclusione dell'indagine sul momento culturale deve essere cercata, a mio avviso, la ragione del poco cammino che la storiografia sul fascismo, pur copiosa per numero di pubblicazioni, ha percorso. Certo si è documentato come il fascismo abbia sfruttato il risentimento, diretto insieme contro la grande borghesia e contro il proletariato, e il bovarismo dei piccoli borghesi, la paura dell'alta borghesia, lo scontento degli ufficiali di complemento, i complessi insieme antiliberali e antisociali di molti cattolici, e così via. Cose talmente chiare da avere appena bisogno di dimostrazioni. Ma per sfruttare bisogna pur essere, anche nel caso del fascismo. Si direbbe che la domanda sulla sua

natura sia invece accuratamente evitata dai suoi studiosi.

È ora su questo problema delle componenti culturali, che vorrei avviare, in forma di sommario, il discorso: particolarmente in relazione al quesito posto dal Siena sulle differenze tra fascismo e nazismo.

Sono note le due principali interpretazioni al riguardo. Secondo la prima, di gran lunga la più diffusa, sarebbero forme scaturenti da una stessa matrice, l'"integralismo nazionalista"; divergerebbero perciò in relazione alle diverse tradizioni nazionali; è del tutto ovvio che il nazismo, perché tedesco e non italiano, non poteva richiamarsi alla tradizione di Roma. Le diversità sono maggiori di quelle intercorrenti tra i partiti liberali, cattolici, socialisti o comunisti delle varie nazioni, data l'assenza di universalità del nazionalismo. Questa assenza di universalità è negazione della ragione e offre la spiegazione degli aspetti mitici a cui queste forme devono ricorrere. Ho esposto questa interpretazione nella forma azionista, negante che il comunismo sia il principale o quanto meno l'unico avversario di tale integralismo nazionalista. Ma è certo che i comunisti si trovano molto a loro agio con questo schema: esso sembra confermare l'alternativa a cui, già secondo Marx, l'umanità si troverebbe esposta, o il comunismo o una barbarie senza nome.

Per la seconda, fascismo e nazismo sono diversi per natura e la loro alleanza fu un errore. Per il fascismo si dovrebbe parlare di due aspetti, uno dei quali, il momento tradizionalista e antigiacobino, manterrebbe la sua validità e dovrebbe venire continuato.

Per dire le ragioni che mi portano a discordare dall'una e dall'altra veduta, devo prendere le mosse un po' alla lontana e richiamare una distinzione che ho già fatto altre volte ma che non è certamente familiare. A mio giudizio vi sono due tipi fondamentali e irreducibili di posizioni dei non comunisti nei riguardi del comunismo: quello della "sfida a risposta" e quello dell'"inveramento". Se-

condo il primo, il comunismo deve venir considerato nel suo aspetto di totalità, che impedisce di distinguervi una parte sana e una parte viziata[1]. La resistenza implica sì una riforma di chi resiste, ma questa riforma non prende l'aspetto di un superamento dell'antitesi comunista in una migliore sintesi. Ricordando l'influenza che su Croce, appena uscito dagli studi marxisti, aveva esercitato lo Herbart, l'ho invece accostata a quegli "atti di autoconservazione", minacce di distruzione prodotti in essi dagli altri reali. Secondo la tesi, del tutto opposta, dell'inveramento, c'è nel marxismo filosofico stesso un momento di verità che deve essere liberato dalla metafisica materialistica, che è anche causa dell'involuzione politica. All'interno poi di questi tipi si inscrivono forme che si diversificano, ponendosi, anzi, nel rapporto di opposizione assoluta, a seconda dei valori che si intendono difendere. Chi è persuaso, ad esempio, del nesso inscindibile tra comunismo e ateismo, e lo rifiuta per questa ragione, non può non essere radicalmente avverso a chi, vedendo nel marxismo l'ultima forma del messianismo ebraico, pretendeva di purificare il retaggio morale dell'umanità da tutto quel che le è stato donato attraverso il popolo ebreo; pur convenendo nell'intendere il marxismo come una totalità in cui non è possibile isolare dei momenti che porterebbero al suo oltrepassamento.

Ora il nazismo è senza dubbio una forma del primo tipo di reazione. Il fascismo è invece a mio giudizio il pri-

[1] Le diverse posizioni di Croce e di Gentile sono un esempio chiaro, sul piano filosofico, di questi due tipi (per la posizione ultima di Croce rispetto a Marx è soprattutto da tener presente il noto saggio *L'ortodossia hegeliana di Marx*, nel vol. *Filosofia e Storiografia*). La riforma della dialettica hegeliana ha per Croce il compito di espungere dalla storia della filosofia il marxismo, pensato come proseguimento della parte deteriore dello hegelismo; per Gentile, invece, di inverare il marxismo entro lo hegelismo. Credo che le differenze tra i due autori dovrebbero venir studiate a partire dalla loro diversa posizione nei riguardi della filosofia di Marx. In certo senso si può dire che il Gentile prende posto nella storia della filosofia come un Marx *dopo Croce* anziché *dopo Hegel*. Il sorgere, e insieme l'inconfutabilità in termini rigorosi, dal punto di vista crociano, dell'attualismo, deve venir interpretato come il segno dello scacco di Croce nella sua critica del marxismo.

mo esempio (il secondo è... l'antifascismo, nel senso che si dirà) di quella via che è l'oltrepassamento del marxismo in forma di inveramento. Perché ciò sia chiaro occorre abbozzare un complesso e tuttora inedito discorso.

Nel riguardo della posizione dell'inveramento del marxismo noi possiamo parlare di un atto di nascita ben preciso e redatto in termini dottrinali, indipendentemente da ogni preoccupazione politica: si tratta del commento di Gentile alle glosse a Feuerbach di Marx, cioè, per quel che so, del primo studio (è del 1897) che riguardi la filosofia giovanile di Marx. Che in questo scritto ci sia già il germe del futuro attualismo è una verità che risulta chiara dalla sua lettura e che è già stata sottolineata dalla critica (se pur da una critica che ha condiviso il supposto, per me errato, dell'attualismo come forma critica del marxismo, e che conseguentemente non ha potuto non arrivare, dopo la sconfitta del fascismo, a una forma di scetticismo; non però di uno scetticismo neutrale, ma di uno scetticismo che colpisce i valori cosiddetti occidentali)[2].

Dobbiamo ben distinguere questa posizione di inveramento dal revisionismo. In questo, infatti, si tratta di isolare quella che si pensa essere la parte sana del marxismo (la sua economia, la sua sociologia) e di pensarla sotto diversi presupposti filosofici o indipendentemente da ogni presupposto di tale natura; nella tesi dell'inveramento si intende invece enucleare l'aspetto positivo della filosofia di Marx, per quel che è irreducibile a ogni altra forma di pensiero moderno, e soltanto si pensa di liberarlo da quel che in esso c'è di metafisicistico e di materialistico.

Posto ciò, si intende l'importanza che deve assumere l'illustrazione della coincidenza tra il successo politico del fascismo e il successo culturale dell'attualismo nel primo dopoguerra; e l'approfondimento dell'incontro tra Gentile e Mussolini: tra i rappresentanti di due direzioni che non

[2] La posizione di Ugo Spirito meriterebbe di venire ampiamente illustrata a questo riguardo.

avevano sino allora avuto il minimo rapporto, il socialismo rivoluzionario romagnolo e lo hegelismo napoletano. Bisogna abbandonare a questo proposito l'idea altrettanto falsa che diffusa di un paradigma unico nel rapporto tra filosofia e politica. In realtà, i tipi di rapporto sono di una varietà indefinita e non si lasciano incasellare nel modello unico del discepolato. Prendiamo, ad esempio, il rapporto innegabile che intercorre tra Croce e Giolitti, rapporto di cui molto si è discorso, ma che non è stato finora definito con la precisione desiderata; si tratta ovviamente di un rapporto del tutto diverso da quello Lenin-Marx e anche da quello Gentile-Mussolini.

Tra attualismo e fascismo vi è una serie di coincidenze che, se non altro per la loro somma, non possono essere casuali. Le accuse principali mosse all'uno e all'altro sono le stesse: attivismo e solipsismo (si accennerà come il solipsismo sia un momento necessario dell'attivismo). All'irrazionalizzazione dello hegelismo compiuta da Gentile corrisponde l'irrazionalizzazione del socialismo rivoluzionario compiuta da Mussolini. L'attualismo sembra il corrispettivo culturale di quella chiusura dell'Italia al mondo, con una pretesa di superiorità in ragione del dinamismo, che fu propria del ventennio.

Ma vediamo le cose un po' più da presso. Negli anni tra il '22 e il '29 la cultura gentiliana ha assicurato la continuità tra il fascismo e la vecchia tradizione della consacrazione hegeliana del liberalismo risorgimentale: continuità di cui il fascismo aveva bisogno per inserirsi nella classe dirigente. È stato detto, con qualche aspetto di ragione, che Gentile fu il teologo del futurismo. Possiamo qui osservare, a rovescio, che furono l'attualismo e la sua prospettiva sulla storia del Risorgimento a permettere al fascismo quell'inserimento nella tradizione, senza la quale nessuna linea politica può resistere. È questo il senso che a mio giudizio deve venire attribuito alla frase, spesso ripetuta, su Gentile "filosofo del consolidamento del fascismo"; in una formula approssimativa possiamo dire che la differenza

tra il vecchio hegelismo e l'attualismo stava in ciò che il primo consacrava e giustificava teologicamente una realtà storica già data (il "Regno d'Italia", per i vecchi hegeliani italiani) e il secondo consacrava invece una realtà in movimento: di un movimento che nei fatti era diretto alla dissoluzione di quello stesso regno. Questa alleanza di fascismo e di cultura era poi particolarmente importante, dopo che la cultura aveva abbandonato il liberalismo neutralista, il socialismo positivista e il popolarismo.

Si trattò dell'illusione, o della semplice prestazione sofistica di un professore, o invece l'attualismo era veramente obbligato a questo consenso, se anche non poteva incidere sul fascismo come forza pratica? Per rispondere dobbiamo riflettere alla curiosa contraddizione per cui l'attualismo si trovava per un verso travagliato dall'aspirazione verso l'azione (per la tesi secondo cui il pensiero non è veramente pensiero se non è insieme azione) e per l'altro del tutto impotente, nonché a formare, a modellare e a progettare un movimento politico; nonché alle negazioni a cui si trovava costretto nei riguardi delle forme politiche esistenti. Nel riguardo della tensione verso la politica, si deve osservare come l'approfondimento giovanile della filosofia di Marx, ripensata allora nelle disposizioni meno marxiste che si possono immaginare, nell'astrazione cioè totale della filosofia dalla politica, sia stato per il Gentile l'inizio di un processo che lo portò alla politicità della filosofia, rifacendo, in una certa guisa, il marxismo entro l'idealismo.

Nel '22 Gentile aveva, insomma, bisogno del fascismo perché assumesse parvenza di verità la sua formula sulla identità del pensiero e dell'azione; reciprocamente, il fascismo aveva bisogno di una legittimazione culturale, e non poteva cercarla che nell'attualismo anche se questo non fosse entrato per nulla nella sua genesi.

La consueta caratterizzazione di Mussolini come di un avventuriero disposto ad abbracciare qualsiasi causa purché questa servisse alla sua ambizione di potere, è del tutto

inadatta. Gli stessi tratti giusti che vengono con essa sottolineati restano in un'approssimazione imprecisa, perché si dimentica la disposizione spirituale da cui, più che guidato, fu posseduto e ossesso. In realtà la sua biografia è il migliore documento per lo studio dell'idea di rivoluzione – intesa come sostituzione della politica alla religione nella liberazione umana – sganciata dal materialismo e dall'utopismo (una fenomenologia, che finora manca, della posizione rivoluzionaria mostrerebbe come il materialismo sia in essa necessario per mantenere l'utopia – passaggio dal regno della necessità al regno della libertà – e impedire il rovesciamento in irrazionalismo) e connessa invece con le suggestioni vitalistiche del pensiero del primo Novecento.

A questo proposito ha certamente rilievo il segnalare un'analogia tra Mussolini e Lenin. Nell'un caso e nell'altro ci sono stati una scelta giovanile per il tipo del rivoluzionario e un giudizio sulle idee e sugli strumenti politici strettamente dipendenti da questa scelta. Si tratta di una analogia che ovviamente non deve far dimenticare la misura della differenza; resta tuttavia che nessuna analogia diretta si può stabilire tra le personalità di Mussolini e di Hitler, a parte le negazioni di liberalismo e di socialismo democratico, comuni anche al comunismo. Approfondendo, si potrebbe raggiungere la prova che il fascismo non fu affatto, in primo luogo, anticomunismo, ma una sorta di alternativa nazionale a questo: i reali suoi avversari, data l'identificazione mussoliniana tra prima guerra mondiale e rivoluzione, furono le forze neutraliste.

Ma che cosa diventa lo spirito rivoluzionario quando venga scisso dal momento utopistico? Si converte nella pseudomistica dell'azione, in quel che si suol dire, con un termine così sciupato nel parlare comune che si ha qualche esitazione a servirsene, "attivismo"; nella tensione verso un'azione che è voluta per sé come semplice trasformazione della realtà, e non finalizzata a un ordine; con la conseguente retrocessione dei valori che, invece di dar signifi-

cato morale all'azione, valgono soltanto come strumenti che possono promuoverla. Un parallelo tra i caratteri che possono venire derivati dall'analisi a priori della nozione di attivismo, e quelli empirici che la storia del fascismo ha manifestato, sarebbe davvero illuminante. La natura evidentemente decadentistica dell'attivismo spiega poi come l'azione politica di Mussolini abbia potuto inserirsi inizialmente nella storia proseguendo e portando a successo (continuando nella marcia su Roma l'impresa di Fiume) quella iniziata da D'Annunzio. Ma il discorso sulle ragioni ideali dello scacco pratico di D'Annunzio esigerebbe tutta una serie di precisazioni e di distinzioni che ora non è il momento di fare.

Per completare invece il raccostamento tra attualismo e fascismo è opportuno un cenno sul momento solipsistico essenziale all'attivismo. La logica che gli è immanente porta infatti alla negazione della personalità degli altri, alla loro riduzione a oggetti: dato il conferimento del valore alla pura azione, gli altri soggetti cessano di essere fini in se stessi per diventare puri strumenti ed ostacoli. È però necessario distinguere questo riconoscimento dal semplice disconoscimento morale; in questo caso si tratta di un rifiuto pratico di eseguire quel che la legge morale comanda. Nel caso, invece, dell'attivismo si tratta di una prospettiva totale per cui gli altri sono ridotti a oggetti, in modo che non ha più senso parlare di doveri morali nei loro riguardi.

Credo che senza questa nozione di solipsismo non si possano spiegare i tratti propri dell'azione di Mussolini. Alla quale non si addicono certo né le qualifiche di anarchica, nonostante l'accentuato aspetto individualistico ed eversivo, perché resta sempre che l'anarchismo cercava l'abolizione del potere, e invece Mussolini la sua conquista; né di reazionaria, perché non si può rintracciare la tradizione che Mussolini abbia riaffermato e difeso; né, ovviamente, di giacobina o di comunista. Usandola invece, prendono pieno senso alcuni rilievi che sono stati già giusta-

mente fatti a suo riguardo[3]; per esempio, quello per cui egli non ha soltanto sempre identificato ogni idea con la sua stessa persona, ma ha operato questa identificazione nel senso che l'idea doveva venire assorbita dalla sua persona per esserne potenziata.

Certamente, il rapporto tra fascismo e attualismo si intiepidì dopo la Conciliazione: il fascismo cessò allora di apparire come la forma pratica corrispondente a quel che era l'attualismo sul piano della filosofia. Una parte degli attualisti confluì in quel fascismo di sinistra che poi, almeno in notevole misura, offrì i suoi quadri al partito comunista; un'altra parte passò all'antifascismo, e Gentile restò solo nella sua devozione al Duce continuata fino alla morte. È tuttavia da osservare che tali discepoli dovettero anche rompere con le sue posizioni teoretiche, e che in questa rottura la riflessione nei riguardi dell'azione politica ebbe una parte decisiva; nel che è la riprova del vincolo che si è abbozzato tra attualismo e fascismo. Inoltre, ci si è ben guardati dal dire che fascismo e attualismo fossero la stessa cosa e si è soltanto parlato del carattere necessario del loro incontro: in cui c'era anche la possibilità della divergenza data la differenza tra l'attivismo vissuto mussoliniano e l'attivismo pensato di Gentile. La consacrazione gentiliana portava infatti a definire il posto di Mussolini come del riaffermatore, contro le contaminazioni, del liberalismo risorgimentale. La volontà di emergere mussoliniana lo portava invece a ribellarsi contro ogni definizione, per riaffermare la sua "unicità".

È da osservare come il rilassamento di questo vincolo si sia accompagnato con la dissociazione, non più composta, tra fascismo e cultura. E infatti: con la Conciliazione il fascismo rompeva col risorgimentalismo laico senza d'altra

[3] Si veda, ad esempio, la molto interessante conclusione dell'opera dello storico americano GAUDENS MEGARO, *Mussolini. Dal mito alla realtà*, trad. it., 1947. Benché scritto nel 1938, questo libro è forse ancora il migliore lavoro complessivo che si possegga su Mussolini.

parte potersi realmente collegare col cattolicesimo, in ragione del suo aspetto di religione secolare.

In rapporto a questa dissociazione deve venire spiegato il sorgere dell'antifascismo. L'opposizione dei giovani ai vecchi che nel decennio tra il '20 e il '30 aveva giuocato a favore del fascismo, cominciò a rovesciarsi con un processo lento, sino a dar luogo alla maggioranza antifascista degli anni di guerra e al movimento popolare di quelli della Resistenza. Rispetto al termine di antifascismo sono necessarie alcune precisazioni. In un senso generico sono antifasciste tutte le posizioni a esso precedenti o, per il loro sorgere, contemporanee, che lo rifiutino totalmente (liberalismo, cattolicesimo politico, socialdemocrazia, comunismo, eccetera). In un senso più ristretto è invece un fenomeno successivo al fascismo che non riconosce un rapporto di diretta continuità con le forme che questo aveva avversato, e che vuole distinguersi dal comunismo, pur combattendo l'anticomunismo. Che esso sia un capitolo successivo della posizione dell'inveramento del marxismo non c'è davvero bisogno di dimostrarlo dato che le sue dichiarazioni sono esplicite (liberalsocialismo, sinistra cattolica, eccetera). Quel che piuttosto deve essere messo in luce è come esso sia condizionato dalle stesse condanne che il fascismo aveva pronunziato e come subisca sempre, in varie forme, talvolta aperte, talvolta invece dissimulate e tortuose o inconsapevoli, l'influenza dell'attualismo. Di ciò si può trovare una prova nella rottura con Croce, a cui l'antifascismo laico si trova a un certo momento costretto, o per l'antifascismo cattolico nella rottura con Sturzo.

Nel 1940 il fascismo si trovò davanti al problema della scelta del modo della sua morte. Poteva infatti subordinarsi alla politica di pace di Pio XII, facendo dell'Italia il perno della fascia dei Paesi neutrali; in questo caso doveva però consentire a dissolversi tacitamente in una forza di altra natura. Poteva invece accettare di diventare uno strumento del nazismo. Tutte le ragioni di ordine politico

militavano per la prima soluzione. La tendenza eversiva di Mussolini lo portò invece a un'alleanza che non si poteva chiamar tale, data la posizione di totale soggezione in cui il fascismo dovette collocarsi nei riguardi del nazismo.

Mi resta difficile procedere oltre in questo discorso senza allungare smisuratamente l'articolo; dato anche che non posso far riferimento a ricerche già entrate nella cultura corrente. Al punto a cui si è giunti si possono già però enunciare alcune tesi.

1) Nazismo e fascismo appartengono a contesti storici differenti. Il primo a quello del "dramma filosofico della Germania", rispetto a cui l'indagine del Lukács ha messo in chiaro punti della massima importanza e proposto temi che possono venire ripresi, anche se, naturalmente, diversamente valutati, da studiosi non marxisti. In una formula approssimativa direi che il nazismo è l'unica risposta possibile, sul piano politico, alla sfida comunista entro l'orizzonte storico del primato del pensiero tedesco mondano e immanentistico. Invece il contesto ideale che bisogna illuminare per intendere il fascismo, è quello dell'inveramento del marxismo.

2) A questo contesto appartengono sia il fascismo che l'antifascismo inteso in quel senso ristretto che si è detto. E si tratta di due soluzioni egualmente rovinose, per ragioni dell'iniziale erroneità dell'assunto. La prima porta alla subordinazione a uno degli elementi finali del dramma filosofico della Germania, il nazismo; la seconda, la sua subordinazione all'altro, il comunismo.

3) È perfettamente vano appellarsi al fascismo in nome della difesa della tradizione, data la natura delle sue componenti ideali.

4) L'interpretazione parentetica del fascismo cede rispetto a quella che si suol chiamare rivelativa, se si parla del fascismo come di una semplice crisi morale; dimostra invece la sua superiorità, se se ne mettono in luce gli aspetti ideologici.

Il primo dei saggi raccolti in questo volume fu pubblicato col titolo *Il ripensamento della storia italiana in Giacomo Noventa*, come introduzione al libro del NOVENTA, *Tre parole sulla Resistenza*, Vallecchi, Firenze 1973.

Il secondo è il testo della relazione presentata al Convegno di studi gentiliani tenuto a Roma il 2-6 giugno 1975, in occasione del centenario della nascita del filosofo, completato con l'aggiunta del settimo paragrafo. Il testo completo è stato già pubblicato su « Il Veltro », maggio-agosto 1977. Al momento del Convegno non era ancora uscita l'edizione critica dei *Quaderni del carcere*. Ho lasciato i riferimenti all'edizione precedente, aggiungendo tra parentesi il rinvio alle pagine dei *Quaderni*.

Il terzo, *Il problema della definizione storica del fascismo*, fu pubblicato sulla rivista « Storia e politica », 1976, fasc. 1.

INDICE GENERALE